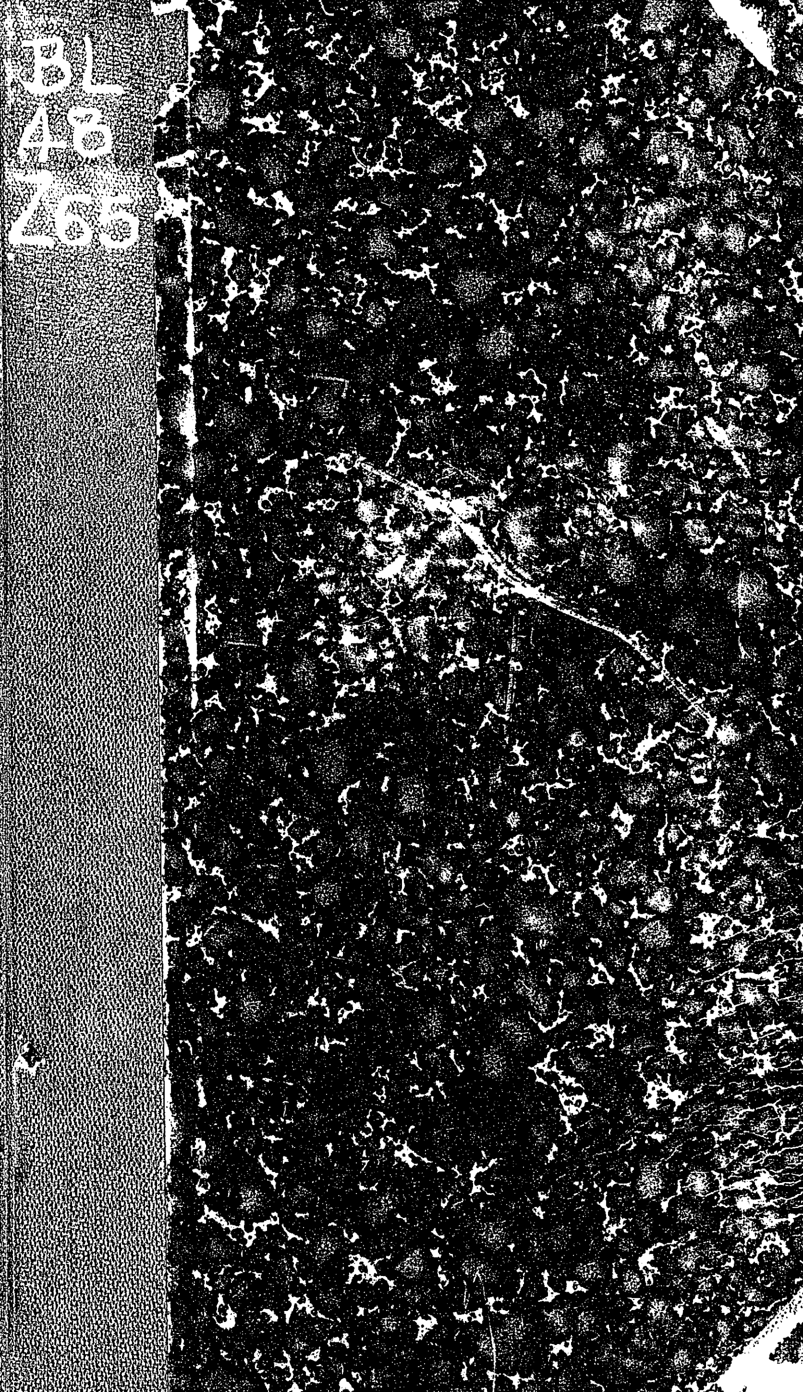

BL
48
Z66

Religion und Religionen.

Fünf Vorträge

von

Dr. Theobald Ziegler,
Professor der Philosophie in Straßburg.



Stuttgart 1893.
Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung
Nachfolger.

Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgart.

Vorwort.

Die nachstehenden fünf Vorträge sind im November und Dezember dieses Jahres im „Freien Deutschen Hochstift“ zu Frankfurt a. M. vor einem Kreise gebildeter Männer und Frauen gehalten worden. Die Verabredung dazu war schon im Frühjahr getroffen, der Plan im einzelnen im Sommer festgestellt und in dem Programm der Lehrgänge des Hochstifts veröffentlicht worden. Ich verzeichne diese Daten ausdrücklich, um nicht in den sonst naheliegenden Verdacht einer wenigstens äußerlichen Nachahmung der gleichzeitig in Stuttgart gehaltenen „religiösen Reden“ zu kommen.

Wenn ich die Vorträge nun dem Druck übergebe, so folge ich damit dem Wunsche vieler meiner Zuhörer, zugleich aber auch eigener Neigung. Und zwar gebe ich sie möglichst so wieder, wie ich mich erinnere sie gehalten zu haben, kaum daß ich da und dort ein paar Worte hinzufüge oder an dem losen Stil der freien Rede etwas Weniges ebne und glätte. Gerade in der Anspruchslosigkeit einer solchen von aller akademischen Gelehrsamkeit, aber auch von aller Rhetorik und rheto-

rischen Künstelei sich fern haltenden Vortragsweise haben sie mündlich gewirkt und können sie nun, unter möglichster Festhaltung dieser Form, vielleicht auch weiter wirken. Die paar Anmerkungen mit litterarischen Nachweisen am Schluß sind für solche bestimmt, die sich gern weiter orientieren möchten und sollen zugleich durch die üblichen Quellenangaben einer persönlichen Anstandspflicht Genüge thun.

Was die Vorträge sollen und wollen, mögen sie selbst sagen. Ob sie als friedliche Blätter freundlich aufgenommen oder wie ein Angriff empfunden und demgemäß kühl abgelehnt oder leidenschaftlich abgewehrt werden, das wird von denen abhängen, die sie lesen, und von der Stimmung, in der sie gelesen werden. Gemeint waren sie wohl zunächst im ersteren Sinn, wenn es auch da und dort klingen und wirken mag, als gälte es Angriff und Kampf; das liegt sowohl in meiner Natur als in der Sache selbst.

Und so wendet sich denn das Büchlein nicht so sehr an die aller freien Forschung feindlich gegenüberstehenden oder ängstlich sich vor ihr verschließenden Gemüter, auch nicht an die gebildeten oder ungebildeten „Verächter" aller Religion, sondern an die Suchenden inmitten der großen Krisis, in der wir uns wie in sozialer so auch in religiöser Beziehung befinden. Verständnis thut uns dabei, wie ich glaube, für den Augenblick mehr not, als eine doch noch zu früh oder bereits zu spät kommende Verständigung. Und zu diesem Verstehen

auch meinerseits etwas beizutragen, das ist mein Wunsch.

Wenn ich zuerst auf die zeitliche Priorität und Unabhängigkeit dieses meines Büchleins den „drei religiösen Reden“ Schrempfs gegenüber hingewiesen habe, so möchte ich dagegen die sachliche Parallele mit denselben nicht ganz ablehnen. Sollte man dabei den Unterschied zwischen uns beiden auf die Formel „subjektiv“ und „objektiv“ bringen, so hätte dagegen wohl Schrempf noch weniger einzuwenden als ich, der ich doch auch mit dem vollen Gewicht einer anders gearteten Subjektivität hinter diesen mehr objektiven Ausführungen stehe; wenn aber die Leser neben aller Verschiedenheit auch eine weitgehende Aehnlichkeit und Uebereinstimmung unter uns finden sollten, so hätten wir dagegen wohl beide nichts einzuwenden. Im übrigen muß ich es natürlich anderen überlassen, die Parallele zu ziehen oder auszuziehen. Doch will ich noch ausdrücklich hinzufügen, daß mir allerdings Schrempf, nicht sowohl in dem, was er im einzelnen sagt, als vielmehr in seiner ganzen religiösen Persönlichkeit für meine Auffassung und mein Verständnis der Religion von großer Bedeutung gewesen ist. Daß man ganz fromm und ganz frei sein könne — beides zugleich, das hat uns vielleicht noch niemand so deutlich gezeigt und vorgemacht, wie gerade er; und das ist eine große Freude für mich, der ich längst schon auf diese Verbindung von kühnster Freiheit und aufrichtiger Frömmigkeit als auf das einzige, was vielleicht noch helfen könnte,

hingewiesen habe. Der Streit ums Apostolikum verwirrt und verbittert nur, wie alle Lehrstreitigkeiten, und verschärft die religiöse Krisis, die ohnedies schon wie ein böser Alp schwer genug auf unserem Volke lastet. Der Fall Schrempf dagegen, der in seinem religiösen Ausgangspunkt weit bedeutungsvoller ist und viel tiefer hinabreicht, fördert und klärt, wo immer sich jemand in die Denkweise dieses eigenartigen Menschen hineinversetzen kann und mag.

Fördern und klären möchte auch mein Büchlein, sei es auch zum Teil in einer anderen Weise. Wie weit mir dies gelungen ist, sollen aber nun meine Leser entscheiden.

Straßburg i. E. an Weihnachten 1892.

Theobald Ziegler.

Inhalt.

Erster Vortrag.

Einleitung. — Wesen der Religion.

Hochverehrte Anwesende!

Es hat in den letzten hundert Jahren wiederholt Momente gegeben, in denen es so aussah, als ob das Interesse für religiöse Fragen und Dinge völlig erstorben sei und die Religion jedenfalls im Leben der Völker keine Rolle mehr spiele. Kunst und Litteratur, so schien es, Moral und Wissenschaft, Politik und Staat, die materiellen Interessen und die sozialen Zustände haben sich von der Religion emanzipiert, treten als selbständige Lebenskreise auf und nehmen den Menschen bald in dieser, bald in jener Zusammenstellung ausschließlich für sich in Anspruch. Und dem gegenüber wäre dann die Religion günstigsten Falls nur noch eine Zierde und ein Luxus, den sich der einzelne erlauben oder versagen mag, wie es ihm gefällt; ein Wesentliches in unserem Leben ist sie nicht mehr.

Allein bei näherem Zusehen ist das Bild am Ende

des neunzehnten Jahrhunderts doch ein ganz anderes, mag uns nun diese Thatsache zusagen oder nicht, die Anerkennung derselben schwer oder leicht fallen. Die Zeit der Negation ist vorüber. Gerade da, wo wir es am wenigsten hätten erwarten sollen, spielt die Religion in immer steigendem Maße die Hauptrolle — auf dem Gebiete der Politik und des Staatslebens. Eine kirchlich religiöse Partei ist im Augenblick ausschlaggebend im deutschen Reichs- und im preußischen Landtag und nötigt uns alle, nötigt Regierungen und Volksvertretungen, jede Frage in Beziehung zu religiösen Angelegenheiten zu setzen und sie unter kirchlichen Gesichtspunkten zu erwägen. Ob wir mehr Soldaten und mehr Steuern haben werden, hängt zusammen und hängt vielleicht ab von der Entscheidung darüber, ob wir in Deutschland gewisse kirchliche Orden zurückrufen und wieder zulassen. Und was war zu Anfang des Jahres (1892) das wichtigste Ereignis, die brennendste Frage des Tages? Die Entscheidung über ein Schulgesetz, das die einen aus konfessionellen Gründen freudig begrüßten, die anderen gerade um seines konfessionellen Charakters willen aufs heftigste befehdeten, das Preußen einen Kultusminister und einen Ministerpräsidenten und uns andere Deutschen einen halben Reichskanzler kostete. Und dort ist es der Fall Schrempf oder der Fall Längin, im Norden der Fall Harnack, der in den letzten Wochen und Monaten die Gemüter erregte und die Geister schied.

Und ist der Fall Schrempf der religiös weitaus interessantere und tiefere, so zeigt uns dagegen der Fall Harnack, der Kampf ums Apostolikum in weitem Umfang neben dem Staat auch die Wissenschaft in Mitleidenschaft gezogen, der alte Gegensatz und Streit zwischen Glauben und Wissen, zwischen religiöser und moderner Weltanschauung erhebt aufs neue sein Haupt, und so zerreißen solche „Fälle" gelegentlich den Nebel, der den großen Gegensatz unserer Zeit zwischen Religion und Kultur für die meisten gnädig bedeckt und verhüllt. Und wenn im sozialen Streit die Parole ausgegeben wird: „Religion ist Privatsache", so ist auch das einstweilen nur Wunsch und Programm, nicht Wirklichkeit und Thatsache. Die Partei, die diese Losung aufgestellt hat, glaubt nicht umhin zu können, doch selbst wieder Partei zu ergreifen gegen die Religion; und unmutig mußte jüngst einer ihrer Führer bei seiner Reise durch Württemberg zugestehen, daß ihm gerade von religiöser Seite her die Opposition entgegentrete und daß die Glaubensfragen den Leuten wichtiger zu sein scheinen als die sozialen. Und selbst in unserer so realistisch sich gebärdenden Litteratur tauchen Stimmungen auf — denken Sie z. B. an Tolstojs Kreutzersonate —, die religiös, selbst asketisch dem Geist des ältesten Christentums oder dem Buddhismus entstammen und trotz ihrer Unnatur als eine Art von berechtigter Reaktion Verständnis, Widerhall und Beifall fordern und zu finden scheinen: ein Zug ungesundester Romantik inmitten einer

so realistischen Zeit, und doch sieht es so aus, als ob sich derselbe eher vertiefen als verflüchtigen wolle.

Nur Beispiele sind das, die zeigen sollen, daß und in welchem Sinne uns die Religion im neunzehnten Jahrhundert noch etwas ist oder wieder etwas geworden ist. Angesichts dessen ist es vielleicht nicht so unbescheiden, wie es wohl auf den ersten Blick aussehen mochte, wenn ich in einer Reihe von Vorträgen Ihre Aufmerksamkeit für die Religion und die Religionen in Anspruch nehmen und mir erbitten will: im Tageslärm und Kampfgetöse muß man rasch, oft zu rasch Stellung nehmen hier oder dort und hat keine Muße, sich diese seine Stellung prinzipiell zu sichern, sich Rechenschaft zu geben über die den einzelnen Fragen zu Grunde liegenden Ideen und Gegensätze. Als das Schulgesetz auf der Tagesordnung stand, verrückte uns das unglückselige Schlagwort: Atheismus oder Christentum! den wahren Gegensatz, um den es sich handelte, die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Sittlichkeit; und nun da über das Apostolikum gestritten wird, denkt man nicht immer daran, daß man sich doch vor allem über das Verhältnis von Glauben und Wissen im ganzen klar werden müsse. Wir sind hier jenen praktischen Fragen entrückt und können uns in aller Ruhe und Stille, ohne Leidenschaft, sine ira et studio solchen prinzipiellen Untersuchungen hingeben, die darum, wie ich hoffe, nicht ganz ohne Wert sein dürften, wie sie ja auch nicht ganz ohne Interesse sind.

Aber ob ein solches leidenschaftsloses Erörtern gerade in diesen Fragen und auf diesem Gebiete möglich ist? Wir erinnern uns, daß in unserem Verkehr und gesellschaftlichen Leben jede Unterhaltung über religiöse Dinge verpönt und ausgeschlossen ist. Ich denke, es ist das eine jener Präventivmaßregeln der Sitte, die ihre guten oder schlechten Gründe hat. Einmal fürchtet man die latenten Gegensätze und den Streit darüber; und fürs zweite scheut man sich, an einem Heiligen zu rühren: so könnten wir es vielleicht formulieren. Wäre es deshalb nicht auch an dieser Stelle vornehmer und vorsichtiger, ein Gebot achtungsvoller Pietät, dieses Thema zu vermeiden? Mir will es scheinen, als heiße man gegenwärtig allzuviele Menschen und allzuviele Dinge „vornehm": solche Vornehmheit ist oft mehr nur Verlegenheit; und jedenfalls, ausgerichtet wird mit ihr in der Welt gar nichts; wie die Vorsicht nur zu oft zur Feigheit wird, so erweist sich dem Leben gegenüber solche Vornehmheit leicht als Hilflosigkeit und Unfähigkeit. Und so ist, wenn wir ehrlich sein wollen, jenes Schweigen über religiöse Fragen in der sogenannten guten Gesellschaft vielmehr nur eine Art Versteckenspielens, vielleicht in erster Linie ein Versteckenspielen mit und vor sich selber: man scheut sich zu sagen, was man denkt, und zu zeigen, wie wenig man denkt, und darum schweigt man lieber ganz. Fürs zweite aber: wer heißt und was nötigt uns denn, pietätlos zu reden? Es gibt freilich eine Scheinpietät, die auf dem Boden jenes

Schillerschen Wortes steht: „Was grau vor Alter ist, das ist ihm göttlich." Solche Pietät vor „dem, was immer war und immer wiederkehrt und morgen gilt, weil's heute hat gegolten", kennt die Wissenschaft nicht. Wollte jemand diese von mir verlangen, so könnte ich sie ihm nicht versprechen. Wie sich dem Astronomen das blaue Himmelszelt mit seinen goldenen Sternen anders darstellt als dem unbewaffneten Auge des ungelehrten Betrachters und er nicht bei dem kindlichen „Weißt du, wie viel Sterne stehen?" haften bleiben kann, so werden sich auch die religiösen Dinge unter den Händen wissenschaftlicher Untersuchung anders ausnehmen als in der Kirche und im erbaulichen Sermon. Aber wie der Himmel schön und erhaben bleibt auch für den, dem er sich in ein Meer von gesetzmäßig sich bewegenden Welten und Sonnensystemen auflöst, so bleibt die Religion ein Heiliges, auch wenn man sie als ein Menschliches erkennt und die Motive, aus denen sie hervorgewachsen ist, die Wandlungen, die sie erfahren hat, die Geistesvermögen, die in ihr und ihrer Gestaltung thätig sind, kennen zu lernen sich bemüht. Und von einer Entweihung könnte doch nur dann die Rede sein, wenn von einem Heiligen unheilig, ohne Achtung und Pietät, ohne Ernst und Würde geredet würde. Und das ist denn eigentlich auch das, was wir in der Gesellschaft fürchten und wirklich fürchten können, daß religiöse Dinge frivol besprochen, belacht und bewitzelt werden. Frivol heißt leichtfertig und oberflächlich; die Wissenschaft aber nimmt

es mit den Fragen und mit den Dingen nicht so leicht, sondern schwer und ernst, haftet nicht an der Oberfläche, sondern sucht in die Tiefe einzudringen. Und darum schützt schon der Zweck dieser Hochstiftsvorlesungen, der ein wissenschaftlicher ist, vor jeder Frivolität und vor allem Verletzenden. Und so wird es nicht erst persönlicher Versicherung bedürfen, daß ich recht ernst und recht gründlich dabei zu Werke gehen will.

Ehe wir aber unserem heutigen Thema, der Frage nach dem Wesen der Religion, näher treten, müssen wir vor allem überlegen, wie wir das anfangen, wie wir hinter das Geheimnis der Religion kommen können. Da scheint sich in unserer naturwissenschaftlich gerichteten Zeit alsbald die Antwort auf die Lippen zu drängen: es gibt hierzu nur einen Weg, den der induktiven Methode, d. h. man suche diejenigen Merkmale auf, welche allen Religionen in Vergangenheit und Gegenwart gemeinsam sind, so wird man aus den vielen und mannigfaltigen Gestalten den einen für alle geltenden Allgemeinbegriff gewinnen. Dabei wird vor allem der Nachdruck auf diejenigen Religionen zu legen sein, welche den Anfängen religiöser Entwickelung am nächsten stehen, die ursprünglichsten Erscheinungsformen derselben darstellen. Man suche also Aufschluß bei allen Religionen und am meisten bei den primitivsten und ältesten.

Daß dies ein Weg ist, ist gewiß; aber als einziger ist er weit und ist nicht sicher. Er ist weit; denn nun müßten erst alle die vielen, die sehr vielen Religionen

durchmustert und durchwandert und auf ihre Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit hin geprüft werden. Aber das erste, fürchte ich, übersteigt bei weitem eines Menschen Kraft, und es übersteigt auch bei weitem unser heutiges Wissen. Und noch schwieriger ist das zweite: wo ist jenes Primitive, wo das Einfache und Ursprüngliche zu finden? Man weist uns an die niedrigsten Stämme in Zentralafrika, an Grönländer und Patagonier, an Polynesier und Melanesier: aber wer bürgt uns dafür, daß die Religionen dieser Wilden nicht vielmehr ein Jüngstentstandenes als ein Altes, ein spät Entwickeltes als ein Ursprüngliches, ein Verkümmertes als ein das Wesentliche zum Ausdruck Bringendes sind? Und überdies ist bei dem engen Zusammenhang von Mythologie und Sprache die Kenntnis der Religionen dieser unzivilisierten Völkerschaften abhängig von der noch vielfach recht unvollkommenen Kenntnis ihrer Sprachen und Dialekte, so daß ein Dunkles das andere erleuchten müßte. Oder man verweist uns richtiger auf die ältesten Religionsstufen der historischen Völker und auf die Nachrichten über sie. Allein gerade über dieses Aelteste liegen nur einzelne Fragmente und spärliche Ueberreste vor und ihre Deutung schon macht Schwierigkeiten. Und endlich, um nun das Wesentliche aus dieser ganzen langen Reihe herauszufinden, müßte ich immer schon wissen, was wichtig und was nebensächlich ist, müßte also das Wesen der Religion bereits kennen, um es in der Geschichte der Religionen wieder zu finden und wieder zu erkennen. Die

Religion ist doch gewiß in erster Linie ein im Innern des Menschen Lebendes und Erlebtes, also ein Psychologisches. Nun gibt es freilich auch eine Völkerpsychologie, die die Geschichte zu Hilfe ruft, aber doch nur zu Hilfe ruft als ein Sekundäres. Die Gesetze des menschlichen Seelenlebens stellen sich gerade in der Geschichte sozusagen nur in groben Zügen dem Beschauer dar, und man wird viel häufiger genötigt sein, die Geschichte psychologisch zu deuten, als man im stande ist, Psychologie aus der Geschichte zu konstruieren.

Also Psychologie und Selbstbeobachtung? Gewiß auch das. Allein wer bürgt uns dafür — das ist hier der Einwand —, daß wir dabei nicht individuelle Erfahrungen und zufällige Erlebnisse singulärer Art mit dem Wesen der Sache verwechseln, und daß wir so zwar erfahren, was meine und deine und seine, aber nicht was die Religion selbst ist?

Und so bleibt doch nur ein Drittes übrig. Wir suchen die Religion da, wo sie uns am bekanntesten ist, bei uns selbst; aber nicht bei uns als einzelnen mehr oder weniger religiös gestimmten Menschen, sondern in der Form und Gestalt, wie sie uns in unserer Umgebung, in unserem Volkstum und auf unserer Bildungsstufe seit unserer Kindheit als eine objektive Macht entgegengetreten ist und wie wir uns nun freilich auch subjektiv und individuell mit ihr zurechtgesetzt und zurechtgefunden haben. Dabei kommt es nicht ausschließlich auf das eigene religiöse Leben des Untersuchenden an: davon

müssen wir uns nach dem eben Gesagten frei und unabhängig machen. Neben dem eigenen Erleben steht hier das „hypothetische Nacherleben“ dessen, was andere um uns her erlebt haben und in was wir uns mit Hilfe von Phantasie und Analogie recht wohl hineinzuversetzen im stande sind. Denn es handelt sich ja um persönliche Erfahrungen auf dem Boden einer Religion, die uns geschichtlich ganz bekannt, psychologisch ganz erkennbar und durchschaubar ist, die nicht primitiv und ursprünglich, die uns aber doch historisch auch in ihren Anfängen und in ihrem Werden verständlich ist und die jedenfalls einen gewissen Entwickelungshöhepunkt darstellt, auf dem sich die Religion nach allen möglichen und wesentlichen Seiten hin entfaltet und ausgelebt hat. Man hat das den „Normbegriff“ der Religion genannt. Das ist mir allerdings zu theologisch, ist mir zu viel der Voraussetzung. Nicht um normal oder anormal, um richtig oder falsch kann es sich hier handeln, wie wir das noch deutlicher sehen werden; sondern was wir auf diese Weise suchen und gewinnen, das ist eine, es ist die uns nahe und zunächst liegende typische Gestalt der Religion.

So vermeiden wir zwei Extreme. Auf der einen Seite die Uebertragung einer rein naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise auf ein Gebiet der Geisteswissenschaften: dort gilt die Induktion, um zu Naturgesetzen und zu allgemeinen Gattungsbegriffen zu gelangen, hier handelt es sich um Analyse, um psychologische Zerlegung und Zerfaserung seelischer Vorgänge, um sie von ihrer

Wurzel aus zu verstehen und um zu begreifen, wie der Mensch dazu gekommen ist und welchen Sinn und welche Bedeutung eine solche Erscheinung des geistigen Lebens für ihn hat. Und wir vermeiden auf der anderen Seite die theologische Voraussetzung, als ob wir im Christentum ohne weiteres und von vorneherein den Normbegriff hätten, an dem sich alle anderen Religionen messen und als falsch und minderwertig abweisen lassen müßten: das kann sich vielleicht als Resultat unserer Erörterungen ergeben — ich glaube es zwar nicht, daß wir zu diesem Ergebnis kommen; aber hier darf es jedenfalls nicht von vorneherein willkürlich angenommen und festgelegt werden. Zugleich halten wir uns aber damit auch den geschichtlichen Weg offen, dessen Wert wir ja wohl anerkennen; denn die Religion ist eine geschichtliche Erscheinung und nur als solche verständlich. Wir werden darum auch diesen Weg nicht verschmähen, werden uns an dem historischen Entwickelungsgang der Religionen oder einzelner Religionen über sie orientieren müssen, nur nicht von Anfang an da, wo es sich um ihr Wesen, sondern erst da, wo es sich um ihre verschiedene Ausgestaltung in Vorstellung und Glauben, in Kultus und Leben handelt.

Und nun also — was ist Religion? Der Name kann es uns nicht sagen; denn ob wir das Wort von religare ableiten und das Gebunden- und Verpflichtetsein darunter verstehen oder ob wir es, von relegere im Gegensatz zu neglegere, als Achtsamkeit und achtsame Scheu deuten, Etymologien vermögen uns ja doch

nie zu belehren über das, was uns ein Wort heute bedeutet. Immerhin scheint sich allmählich eine erfreuliche und weit größere Einhelligkeit in den Erörterungen über den Begriff herausgebildet zu haben, als es nach den so verschieden klingenden Definitionen scheinen könnte, wie sie uns immer aufs neue dargeboten werden. Daß die Religion ein spezifisch Menschliches sei, darüber sind wir ja wohl alle einig. Also nichts Göttliches: an dem „O Gott, du frommer Gott" nehmen wir schon als Kinder Anstoß, bis wir erfahren, daß fromm hier soviel besagt als tüchtig und nützlich. Und auch nichts, was dem Tiere eignet, wenn man auch gelegentlich von einem frommen Pferde redet; jedenfalls können wir das von Eduard von Hartmann an die Spitze seiner Religionsphilosophie gestellte „Haben die Tiere Religion?" als eine Frage kurieuser Spitzfindigkeit beiseite lassen. Hat aber nur der Mensch Religion und hat demnach die Religion im Menschen Heimat und Sitz, ist Religionsphilosophie in erster Linie Religionspsychologie, so muß sich auch die Geistesfunktion aufzeigen lassen, von der sie getragen wird. Und daß das das Gefühl sei, auch das wird heute kaum mehr bestritten, wenn man auch sofort hinzufügen muß, daß es sich nicht um jene veraltete Teilung des psychischen Menschen in drei Seelenvermögen handeln kann, von denen das Gefühl das eine ist, sondern vielmehr nur um die seelische Grundkraft, die aus der Tiefe an die Oberfläche strebt und das Ganze des Lebens umspannen und bestimmen will.

In Praxi ist das freilich so allgemein anerkannt doch noch nicht. Der Wert, der im Religiösen auf bestimmte Formeln und Formulierungen, auf Glaubensbekenntnisse und ihren Inhalt gelegt wird, läßt uns deutlich erkennen, daß jener früher herrschende Intellektualismus noch bei weitem nicht überwunden ist und daß gerade im Christentum die Orthodoxie, die Rechtgläubigkeit vielfach noch als Kern der Religion angesehen, aller Nachdruck also auf ein theoretisches Fürwahrhalten gelegt wird. Wir werden zwar das Verhältnis von Glauben und Wissen erst das nächste Mal eingehender zu besprechen haben; allein schon jetzt darf man sich ja die Sache nur etwas weniges klar machen, um die Falschheit dieses Intellektualismus einzusehen. Hätte er recht, so wäre der Historiker, der die richtigste Kenntnis von den vergangenen religiösen Geschehnissen, der Philosoph, der die klarsten Gedanken über Gott und sein Verhältnis zu der Welt, der Logiker, der die bestgeordnete Zusammenstellung von religiösen Thatsachen und Gedanken hätte und kennte und wüßte, der religiöseste und frömmste Mensch. Man braucht das nur zu denken und auszusprechen, so ist es auch schon widerlegt. Und auch der orthodoxe Theologe erhebt schließlich nicht im Ernst den Anspruch, um seiner theologischen Gelehrsamkeit und Einsicht willen für fromm gehalten zu werden. Von Ungebildeten und Armen, von unwissenden Fischern ist die christliche Religion der Welt zugetragen, von solchen ist sie zuerst aufgenommen worden;

eine Religion der geistig Armen, der Ungebildeten und Ungelehrten ist sie zu Anfang gewesen, und wenn es sich heute anders verhalten sollte, so wäre das nur ein Beweis, daß sie sich inzwischen selbst untreu geworden wäre.

Scheinbarer als diese intellektualistische ist diejenige Auffassung, welche die Religion in den Willen und demnach in das Handeln verlegt. „Reine Frömmigkeit, fleckenlose vor Gott dem Vater ist das: Waisen und Witwen in ihrer Trübsal heimsuchen, sich selbst freihalten vom Schmutze der Welt" — so drückt diese Meinung ganz populär der Jakobusbrief (1, 27) aus. Allein es bedarf doch auch hier wieder nur kurzer Ueberlegung, um zu sehen, daß darin die Religion nicht bestehen kann. Dasselbe kann auch der Irreligiöse thun, und der Religiöse kann dasselbe auch unterlassen. Gutes thun ist kein Spezifikum der Frömmigkeit: man kann, wie wir noch näher sehen werden, gut sein, ohne fromm zu sein, und man kann in quietistischer Frömmigkeit seine Hände in den Schoß legen und nichts thun, wie die Säulenheiligen und frommen Büßer und Einsiedler im christlichen oder buddhistischen Mönchtum es uns zeigen; oder man kann gar in frommem Fanatismus, also geradezu aus Frömmigkeit Schlimmes und Häßliches aller Art begehen. Jene guten Werke aber, auf die es ankommen soll, — aus welcher Gesinnung, aus welchen Motiven sie hervorgehen, das allein entscheidet wie über ihren Wert für den Thäter, so auch darüber, ob sie Werke der Frömmigkeit oder der Sittlichkeit oder gar Produkte

menschlicher Eitelkeit sind. Aber vielleicht gibt es neben jenen sittlichen noch spezifisch religiöse Bezeugungen und Thätigkeiten, alles das, was wir unter Kultus verstehen: das zur Kirche Gehen, das Opfer Darbringen, das Gebet, die Beteiligung an den Sakramenten u. dgl.? Allein gerade das — wer wüßte nicht, daß ein solches äußeres Thun und die Beteiligung an diesen äußeren kirchlichen Handlungen das Wesen der Religion nicht ausmacht? Man höre die alttestamentlichen Propheten, wie verächtlich sie sich über die Opfer aussprechen und ihren Jahve sagen lassen: „Ich habe Lust an der Liebe und nicht am Opfer, und an der Erkenntnis Gottes, nicht am Brandopfer" (Hosea 6, 6). Daß es ein „unwürdiges" Essen und Trinken beim Mysterium des Abendmahls gibt, macht schon der Apostel Paulus den Korinthern klar (1. Korintherbrief 11, 27). Und daß unter uns nur allzuviele sind, die aus Mode und feiger Rücksicht, aus Liebedienerei und schnödem Strebertum allsonntäglich zur Kirche gehen, wissen wir alle; wir könnten es vielen auf den Kopf hin zusagen, und jenes zornige „Ihr Heuchler", das Jesus den Pharisäern und Schriftgelehrten zuschleudert (Matthäus 23, 27), gälte heute von Tausenden und Abertausenden, die Herr! Herr! sagen und nach seinem Namen sich nennen. Also das Handeln allein entscheidet nicht, auf die Motive kommt es an, und Motive sind stets Gefühle; im Reich der Gefühle oder, populär ausgedrückt, im Gemüt haben wir darum auch den Sitz der Religion zu suchen. Wobei wir freilich

schon hier und auch hier wiederum nicht vergessen dürfen, daß die Religion nicht nur als Religiosität und Frömmigkeit Sache des einzelnen Menschen, sondern zugleich auch ein Stück Geschichte, ein Teil des geschichtlichen Lebens ist und dem einzelnen somit als objektive Macht gegenübertritt, so daß dann jeder wieder sich zu seiner Religion als zu einer solchen thatsächlich bestehenden Lebensmacht in ein innerliches Verhältnis zu setzen hat.

Sehen wir uns aber nun nach demjenigen Gefühl um, das wir im einzelnen Menschen als religiöses ansprechen können, so wüßte ich es heute noch nicht anders und besser zu bezeichnen, als wie es Schleiermacher genannt hat. Nachdem es allerdings zunächst geschienen, als ob er, von einer eigentümlichen Auffassung des Gefühls und seiner Stellung im Seelenleben verführt, überhaupt jedes Gefühl als religiös müßte gelten lassen, präzisiert er es späterhin als „schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl". Abhängigkeitsgefühl, Endlichkeits- oder Unendlichkeitsgefühl: das ist nicht das Ganze der Religion, das wird sich uns erst allmählich enthüllen und darstellen, wohl aber der Ausgangspunkt, der tragende Untergrund, die Grundstimmung der Religion und des religiösen Menschen.

An der Art, wie dieses Gefühl entsteht, mögen wir uns am besten klar machen, worin es besteht. Denn dessen müssen wir uns natürlich bewußt bleiben: es ist nicht von allem Anfang an fix und fertig im Menschen vorhanden, es wacht auch nicht in allen alsbald und gleichmäßig früh auf; guterzogene Kinder beten gewiß

lange, ehe sie Religion haben, haben früher die kindliche Sittlichkeit des Gehorsams als das fromme Bewußtsein ihrer Endlichkeit und Abhängigkeit; und eben darum mag es sein, daß es in manchen Menschen überhaupt nie recht zum Aufwachen kommt, vielleicht gerade deswegen nicht recht dazu kommt, weil man es von Anfang an in eine konventionelle Form kleidet und dann vor lauter Ueberschätzung dieser Form die Sache selbst erstickt und erdrückt. Alle normalen Menschen haben die Anlage und Fähigkeit, Religion in sich zu entwickeln, aber nicht alle haben wirklich Religion, so wenig als alle Menschen den Sinn für Schönheit und den Drang nach Wahrheit, nach Erkenntnis und Wissen in sich ausbilden und zur Wirklichkeit werden lassen. Aber weil es so natürlich ist, daß solche Gefühle aufwachen und solche Stimmungen kommen, deshalb sind gewiß die meisten Menschen zu Zeiten religiös und fromm gestimmt, oft ohne daß sie selber wissen, daß sie es sind und wie sehr sie es sind, daß just das, was sie jetzt fühlen, religiös und fromm ist. Auf der anderen Seite aber hüte man sich vor der überspannten Forderung, daß jeder Moment des menschlichen Lebens ein frommer sein und von Religion begleitet und getragen werden müsse. Daß das ein Unnatürliches ist, hat der Theologe Hase bezeugt und dem alleinigen Hängen am Ewigen gegenüber für unsere Zeit vielmehr in der „Vereinigung des altgriechischen und christlichen Sinnes" den Weg zur Lebensschönheit und zur Lebenseinigkeit gesehen.

Und nun also — woran das fromme Gefühl aufwacht? Als ob es dafür ganz bestimmte und besondere Anlässe gäbe, und nicht vielmehr jedem ein individuelles Erleben zum Ausgangspunkt werden könnte und werden müßte! Und doch hat die Weisheit auf der Gasse längst schon das Richtige, d. h. das Gewöhnlichste und Häufigste, das Natürliche und Notwendige gesehen, wenn sie im Sprichwort sagt: Not lehrt beten. Ein großer Schmerz, vielleicht der Tod eines geliebten Angehörigen, vielleicht auch viel materieller, wenn der Landmann an seinen vom Hagel zerschlagenen Feldern steht und seiner Hände Arbeit vernichtet sieht, oder ein noch weit kleineres Mißlingen und Scheitern von Hoffnungen und Entwürfen, — da plötzlich überfällt es uns, das Gefühl, daß wir schwach und ohnmächtig, daß wir hilflos und rechtlos, daß wir endlich und abhängig, daß wir einsam und allein stehen inmitten einer ganzen großen weiten Welt, und daß der Gang dieser Welt und der Lauf der Natur und das Rad des Geschicks rücksichtslos und schonungslos über uns hinweggeht. Mit unserer Macht ist nichts gethan, wir sind gar bald verloren! — das ist die Stimmung, wenn uns das Schicksal an die Grenze unseres Könnens und unserer Macht führt und uns mit harten Schlägen diese Grenze zum Bewußtsein bringt. Und wie mit unserer Macht und unserer Kraft, auch mit unserer sittlichen Kraft, so ist es mit unserem Witz: auch da werden wir oft genug auf die Schranken und letzten Grenzen unseres Wissens und Verstehens hingestoßen,

auch da kommt uns oft genug die eigene Endlichkeit, die Schranke unserer Kraft zum Bewußtsein. Und wenn du oben auf den Bergen stehst, in jenen Regionen des ewigen Schnees, du allein inmitten der gewaltigen um Menschen und menschliche Arbeit sich nicht kümmernden Natur, oder wenn du aufschaust zu jenem unendlich über dir sich wölbenden Sternenhimmel und weißt, daß deine Erde ein Splitter nur ist von einem jener unzähligen Weltsysteme da oben und du armseliges Menschenkind ein Atom dieses Splitters, Atom eines Atoms, da kommt es über dich, das Gefühl der Verlassenheit und Einsamkeit, der Angst und Furcht, der Kleinheit und Nichtigkeit, der unendlichen Endlichkeit deines Seins und Wesens.

Und das wäre Religion? Natürlich nicht — noch nicht, und doch ja. Das muß da sein, so oder so, aber es darf nicht allein da sein. Jenes Gefühl der Endlichkeit und Abhängigkeit müßte uns erdrücken und ersticken, wenn es nicht alsbald über sich hinausführte, sich aus dem Endlichen hinausdehnte und hinaussehnte, sich ausweitete zu einem Unendlichen. „Ach könnt' ich doch auf Bergeshöhn in deinem lieben Lichte gehn!" so entringt es sich der Brust des Mannes, dem es schier das Herz verbrennen will, daß wir nichts wissen können. Aus der Enge hinaus ins Weite, über die Kleinheit hinweg ins Große, vom Endlichen aufwärts zum Unendlichen — das ist die Sehnsucht, die wir in solchen Stunden der Nichtigkeit und der Endlichkeit empfinden. In dieser Duplizität, in diesem Uebergehen des Gefühls

aus der Beklemmung in die Erhebung, aus der Depression in Freiheit und Schwung liegt die Beziehung des religiösen zu dem ästhetischen Gefühl der Erhabenheit: Unlust und Lust in beiden, und daher auch in den Religionen immer das Gegenspiel von Sünde und Gnade, von Himmel und Hölle, von Jubel und Klage.

Indem sich so das Herz, eben noch so eng und klein, so mutlos und verzagt, sehnsüchtig ins Weite und ins Freie dehnt und schwingt, so ist nun neben dem Gefühl der Endlichkeit und Abhängigkeit auch das der Unendlichkeit da. Auch dieses erscheint nicht einfach und einheitlich, sondern in tausend Formen, vor allem, wie uns Feuerbach gezeigt hat, als Wunsch, oft als recht egoistischer Wunsch; und darin liegt zugleich der Ausgangspunkt für alle die pathologischen und abergläubischen Formen der Religion. O daß deiner schwachen Kraft und Ohnmacht gegenüber eine unendliche Macht da wäre! ruft sich der hilflose Mensch voll Sehnsucht zu; daß von ihr ein Wunder geschähe dir zulieb! daß der Tote wieder lebendig würde! daß du Flügel hättest — leibhaftige, die dich hinauftrügen in alle Fernen und dir zeigten die Reiche der ganzen Welt; geistige, die dich hinwegführten über die Abgründe des Schicksals und dir Erlösung und Rettung brächten in allen Nöten des Lebens! Oder daß doch wenigstens ein fühlendes Herz da wäre, das sich inmitten des über dich kommenden Geschicks deiner erbarmte, ein gerechter Richter gegenüber der Ungerechtigkeit der Menschen, ein Helfer und

Erlöser, ein Allgütiger und Allmächtiger! Doch ob sich's in solche Wünsche verdichtet oder nicht, ausgesprochen oder unausgesprochen, die Sehnsucht ist da, eine überirdische, eine unendliche Sehnsucht, die ganz von selbst zur Sehnsucht nach einem Unendlichen wird, die aber mitten im Endlichen und am Gefühl der eigenen Endlichkeit aufwacht und darum auch mit diesem in eins zusammenschmilzt.

Und das ist Religion? soll die Religion in ihrem Kern und Wesen sein? Ja; nur freilich ist es noch immer nicht alles und nicht das Ganze. Denn wenn das Gefühl das Tiefste und Ursprünglichste ist im menschlichen Seelenleben überhaupt, aus dem alles andere sich entwickelt und hervorwächst, so muß auch dieses religiöse Gefühl ein reiches Leben von Vorstellungen aller Art aus sich hervorgehen lassen und muß sich ausleben in allen den von ihm hervorgerufenen und beherrschten Handlungen, in die es sich umsetzt und in denen es sich darstellt und zum Ausdruck bringt. Jene Stimmung der Abhängigkeit und der Sehnsucht führt darum notwendig zu einem Glauben und zu einem Kultus, an denen es Gegenstand und Objekt, Stütze und Halt, Bewährung und Kontrolle findet. Von ihnen als dem reichen Leben der Religion nach außen soll daher in den beiden nächsten Vorträgen die Rede sein.

Zweiter Vortrag.

Das religiöse Vorstellen. Glauben und Wissen.

Hochverehrte Anwesende!

Von Glauben und Wissen haben wir heute zu sprechen, wiewohl man darüber streiten könnte, ob nicht dem Glauben der Kultus voranzustellen sei. In neuerer Zeit haben religionsphilosophische Untersuchungen vielfach mit diesem letzteren als dem Ursprünglichsten und in der Religion Ersten begonnen. Allein ich glaube nicht, daß sich diese Anordnung auch nur durchführen läßt: ehe man zu einem Gott beten oder ihm opfern kann, muß man erst einen Gott haben und von einem Gott wissen, und darum ist doch das erste: Wie entsteht die Gottesvorstellung? der religiöse Glaube überhaupt?

In raschem Anlauf könnten wir, so scheint es, dazu gelangen: Abhängigkeitsgefühl — abhängig woher und von wem? von Gott; Sehnsucht nach dem Unend=

lichen — und dieses Unendliche? natürlich Gott. Aber ich fürchte, damit bekommen wir nur einen Namen, nichts weiter, und uns ist es nicht um Namen — Name ist Schall und Rauch —, sondern um die Sache zu thun. Die Frage nach dem Woher der Abhängigkeit, nach dem begrifflichen Wer oder Was des Unendlichen scheint mir ein viel zu Theoretisches und zu Reflektiertes zu sein. So frägt, so überlegt der fromme Mensch nicht. Auf den Kausalitätstrieb läßt sich der religiöse Glaube nicht gründen und bauen. Vielmehr ist ein anderes Vermögen in ihm thätig, als das des reflektierenden Verstandes: Gefühl ist alles — damit hat's begonnen, und darum setzt nun auch das Gefühl das Denken in Bewegung und bleibt in ihm lebendig und thätig, und das Vermögen eines solchen gefühlsmäßigen Denkens nennen wir Phantasie. Daß sie dabei ist, geht ja auch schon aus unserer Ableitung des religiösen Gefühls selbst hervor. Mit unserem Witz ist es zu Ende, haben wir gesagt, wir stehen an der Grenze unseres Wissens und unseres Verstehens. Die Sehnsucht führt uns weiter, und die Flügel, die sie haben möchte, um weiter zu kommen, sie schafft die Phantasie und trägt auf ihnen hinüber über den Abgrund, hinan zu allen Höhen, hinweg über alle Schranken und Grenzen. Sie löst des Lebens Rätsel, sie deutet uns Welt und Leben, sie zeigt uns das Unendliche — im Bild und pflanzt sein Banner auf auf allen Höhen und in allen Tiefen der Welt und des Lebens.

Fast ungeduldig drängt sich aber dem gegenüber sofort die Frage voran: „Also ist dir die Religion und religiöse Vorstellung nur Dichtung; denn alles Werk der Phantasie ist Poesie; wie steht es aber dann mit der Wahrheit unseres Glaubens? Ist nun nicht alles Illusion und Täuschung?" Kommt auch diese Frage eigentlich noch zu früh, so können wir uns doch durch zwei Gegenfragen für den Augenblick schon Beruhigung schaffen. Daß die religiösen Vorstellungen der Griechen Dichtung sind, daran zweifelt niemand, niemand auch an dem dichterischen Charakter der indischen Mythologie, wie sie uns in den heiligen Hymnen an Indra und Varuna, an Soma und Agni überliefert ist, seit Herder auch kaum noch ein Gebildeter an dem Geist der hebräischen Poesie im Alten Testament im allgemeinen oder an dem Märchencharakter der tiefsinnigen Erzählung vom Paradies im besonderen. Warum sollte aber dann bei unseren religiösen Vorstellungen allein die Phantasie unbeteiligt sein? Wir feiern demnächst Weihnachten: wer wollte an der Poesie des Weihnachtsfestes Anstoß nehmen deshalb, weil auch hier heilige Dichtung und Sage am Bilde gewoben hat?

Fürs zweite aber, ist denn Dichtung soviel wie Unwahrheit und Lüge? Man braucht gar nicht erst an den modernen Realismus zu erinnern, der die Wahrheit zum Gesetz der Poesie machen will, um zu verstehen, daß gerade die höchsten und letzten Wahrheiten uns doch nicht bloß von den Naturwissenschaften oder von der

Geschichte, sondern im Gegenteil von den großen Dichtern geoffenbart werden: sie sind die Seher der Menschheit und deuten ihr den Sinn ihres Daseins; und ist etwa die Deutung, die Schiller im Wallenstein von menschlicher Freiheit und von Schicksalsmacht, oder Goethe im Faust von dem guten Menschen gibt, der sich in seinem dunkeln Drange des rechten Weges doch bewußt bleibt, um von Lessings uns hier so nahe berührendem Nathan ganz zu schweigen, — sind solche Deutungen deswegen falsch, weil sie in schöner Form, in Bild und poetischer Gestaltung uns vor die Seele treten?

Also das Mitdabeisein der Phantasie, das Bildlich-Dichterische aller religiösen Vorstellung soll uns nicht stören. Und um so weniger stören, als die Phantasie eben das leisten und gewähren kann, was der religiöse Mensch braucht und fordert, Befriedigung seines Gefühls. Er sehnt sich nach dem Unendlichen, sie schafft ihm die Bilder, die Ideale der Unendlichkeit. Und dabei verfährt sie nicht anders als das Denken auf dem Gebiet der endlichen Erfahrungswelt auch. Die Welt ist meine Vorstellung, Bewußtseinsinhalt ist alles; aber aus Empfindungen und Vorstellungen schafft sich der Menschengeist eine Außenwelt, indem er hinausverlegt, was in ihm ist, die Empfindungen im Bewußtsein auf Dinge außer sich projiziert. So kommt der Glaube an eine solche Außenwelt zu stande, den wir alle haben und teilen und der doch nur ein Glauben ist. Von diesem Objekti-

vierungs- und Projizierungsprozeß ist nun natürlich auch das religiöse Abhängigkeitsgefühl und die fromme Sehnsucht nach einem Unendlichen nicht ausgenommen, auch das Unendliche wird projiziert; und so entsteht der Glaube an ein Unendliches außer mir, an einen Gott, an meinen Gott.

Ich betone dieses „an meinen Gott"; denn das eben ist der Unterschied zwischen theistischer Philosophie und Religion. Jene sagt: es gibt einen Gott, und ist damit nicht religiös; diese sagt: das ist mein Gott, und ist damit nicht philosophisch. Jenes Unendliche, das der Fromme ersehnt, ist sein Gott, er steht mit ihm in direkter, in persönlicher Beziehung, er erwartet von ihm Befriedigung für sich und — darin hat uns Feuerbach den Weg gezeigt — für seine Wünsche, erwartet von dem Unendlichen unendliche Befriedigung, ewige Seligkeit; und daher gehören Gottesvorstellung und Unsterblichkeitsglauben in so vielen Religionen zusammen.

Um aber in ein persönliches Verhältnis zu seinem Gott treten zu können, muß derselbe auch danach gedacht und vorgestellt, er muß zunächst persönlich gefaßt werden. Auch das ist kein der Religion Eigentümliches. Unser ganzes Denken ist anthropomorphistisch. Das Kind, das den Tisch schlägt, an dem es sich gestoßen hat, und die Puppe vollends behandelt, als wäre sie seinesgleichen, empfindend und fühlend wie es selbst, folgt in vollen Zügen diesem Hang des Personifizierens und Anthropomorphisierens. Allmählich streifen wir

freilich das Menschliche und allzu Menschliche mehr und mehr ab, aber wir hören doch nicht auf, das Tote und Unlebendige zu beseelen und es nach menschlich-persönlicher Analogie um- und auszugestalten; und schließlich ragen selbst in unser streng wissenschaftliches Denken noch so anthropomorphe Vorstellungen herein, wie die der Kraft und des Gesetzes, die beide erst vom Menschlichen auf die Natur und auf Natürliches übertragen worden sind. Und so wird nun auch das Unendliche personifiziert und menschenähnlich gedacht, so schafft der Mensch den Gott und die Götter nach seinem Bilde.

Am deutlichsten sehen wir das in der griechischen Mythologie, wo Poesie und bildende Kunst zusammengewirkt haben, um solche göttliche Menschheitsideale zu gestalten und immer herrlicher, immer schöner und hoheitsvoller zu bilden. Daß es aber ein allgemein menschlicher Zug ist, das zeigt uns auch die Sprache, in deren personifizierender Thätigkeit von Haus aus ein Zug zum Mythologischen, etwas wie eine natürliche Inklination zur Mythenbildung liegt.

Indem aber die Mythologie und mythenschaffende Phantasie das Unendliche in dieser Weise vermenschlicht, kann sie der Gefahr nicht entgehen, es zu verendlichen. Darin liegt das Widerspruchsvolle aller Mythologie: ein verendlichtes Unendliches! Und daran knüpft sich deshalb auch der erste Widerspruch gegen die Mythologie, der erste Konflikt zwischen Glauben und Wissen. In Griechenland waren es bekanntlich sittliche Anstöße.

Die Dichter erzählten von den Göttern Dinge, die ihre sittliche Reinheit und Hoheit in Frage stellten: die Götter lügen und betrügen, sie brechen die Ehe und sind eifersüchtig und neidisch. Es ist merkwürdig, daß das Volk — und nicht etwa nur das griechische Volk! — im großen und ganzen an solchen Dingen keinen Anstoß genommen hat und nimmt, und nur zu erklären einerseits aus einer gewissen sittlichen Stumpfheit und Unentwickeltheit und andererseits aus der dem Religiösen und Göttlichen gegenüber wohlverständlichen Kritiklosigkeit, die durch das gewohnheitsmäßige und pietätvolle Hinnehmen der Ueberlieferung verstärkt wird. Und darum beginnt auch dieser Widerspruch niemals als ein allgemeiner, getragen vom Bewußtsein eines ganzen Volkes, sondern immer erst in einzelnen, die deshalb in Gegensatz geraten zu ihren Volksangehörigen und zu dem allgemeinen Glauben und Vorstellen ihres Volkes. Aber noch sind wir nicht so weit!

Das religiöse Vorstellen ist zu Anfang kein isoliertes neben anderen, sondern es ist ursprünglich das Ganze und ist alles. Historisch ist das zweifellos: in der Mythologie der Griechen war einbeschlossen, was sie überhaupt von der Welt und speziell von der Natur wußten und dachten, die Mythologie war zugleich ihre Wissenschaft und ihre Philosophie. Und das ist auch durchaus begreiflich: je fremder der Mensch zunächst in der ihn umgebenden Natur steht, je weniger er sie kennt und zu beherrschen im stande ist, desto abhängiger ist

er thatsächlich von diesem ihm Unbekannten, und desto abhängiger und endlicher, desto hilfloser und ohnmächtiger fühlt er sich ihm gegenüber. Die Natur selbst ist ihm das Unendliche, und was er nun von ihr sinnt und denkt, das geht ein in seine Vorstellung vom Unendlichen. Und umgekehrt dienen ihm die von der Phantasie geschaffenen Bilder des Unendlichen dazu, die Natur und ihre Erscheinungen zu deuten und zu begreifen. So ist es dann das Göttliche in ihr selber, das ihm die Not und die Hemmungen aller Art bereitet und schafft, und darum kann er auch nur von dem Göttlichen in ihr Hilfe und Rettung und Schutz erfahren und erhoffen. Und wie sich so hinter allem Natürlichen ein Göttliches verbirgt, so gehen auch Weltwissen und Mythologie, Naturerkenntnis und Gottesvorstellung für den Menschen auf dieser Stufe miteinander Hand in Hand. Und so verschlingt sich immer mehr auch inhaltlich Glauben und Wissen zu dem einheitlichen Bild einer religiösen Weltanschauung, in der auch die Stücke des echten Weltwissens religiös gefärbt und in den Dienst religiöser Phantasievorstellungen und religiöser Gemütsbedürfnisse eingestellt werden.

So beherrscht die Religion die Anfänge der Wissenschaft und nimmt sie in sich auf. Aber indem sie auf diese Weise selber zu einem religiösen Wissen wird, untersteht sie doch auch ihrerseits wieder den Gesetzen und Bedingungen der Wissenschaft, und das führt dann in eigenartige Schwierigkeiten und Verwickelungen. Im Christentum

sehen wir deutlich, wie sich das entwickelt und verwickelt und welchen Gang es genommen hat. Genötigt, die Angriffe der Heiden, und darunter so scharfsinniger Heiden, wie Celsus einer war, mit den Waffen des Geistes abzuwehren, wurde das Christentum Apologetik und konnte als solche nicht umhin, sich inhaltlich mit der griechischen Philosophie auseinanderzusetzen. Und dabei ging es, wie es zu gehen pflegt: mehr als ein Stück dieser griechischen Philosophie, ein gut Teil griechischer Weltanschauung ward ins Christentum mit hereingenommen. Dazu kam die Notwendigkeit des religiösen Unterrichts, die religiösen Vorstellungen wurden zu religiösen Lehren, und in einer geistig so geweckten Stadt wie Alexandria wurde die Katechetenschule von selbst zu einer Philosophenschule, das Christentum wurde zu einer Philosophie. Im Mittelalter waren die Dogmen fertig, es galt nun, sie in ein Ganzes zu vereinigen und dasselbe nach allen Seiten hin auszubauen, und so entstanden die großen scholastischen Systeme eines Albertus Magnus und Thomas von Aquino. Der Glaubensinhalt stand für diese scholastischen Theologen unumstößlich fest, die anderen Wissenschaften, speziell die Philosophie waren die Dienerinnen und Mägde dieser Königin, die Theologie war alles. Aber schon gegen Ende des Mittelalters begann die Scholastik selbst, eine zweite Penelope, das Gewand wieder aufzutrennen, das sie die langen Tage her gewoben hatte. Im sogenannten Nominalismus enthüllte sich der Widerspruch des Glaubens-

inhalts mit der Vernunft, das Unerweisliche desselben, und es kam jene eigentümliche Lehre von der doppelten Wahrheit, eine Art doppelter Buchführung auf, wonach in der Theologie wahr sein könne, was in der Philosophie falsch sei, und umgekehrt. Man hat darin vielfach ein unehrliches Spiel sehen wollen, als ob es den Nominalisten mit dieser Auskunft nicht ernst gewesen sei und sie damit nur den Ruf der Ketzerei und des Unglaubens von sich haben fernhalten wollen. Ich glaube, man thut ihnen jedenfalls zu Anfang durch einen solchen Verdacht unrecht; die Lehre von der doppelten Wahrheit war vielmehr ein Zeichen und war nur der erste unbeholfene und ungeschickte Ausdruck für jenen nun zum Bewußtsein kommenden Konflikt zwischen Glauben und Wissen, der uns seit dieser Zeit peinigt und quält.

Im Mittelalter schon angebahnt, aber erst in der protestantischen Theologie zu voller Ausgestaltung kommend, war ein anderes Auskunftsmittel — der Supranaturalismus mit seiner Lehre, daß es in der Religion und im religiösen Glauben Dinge gebe, die wie über die Natur — daher der Name —, so auch über die Vernunft hinausgehen; nicht widervernünftig, aber übervernünftig! das war hier die Losung; das Geheimnisvolle und Unbegreifliche gilt als Refugium der Religion, hier hat sie recht, im übrigen dagegen entscheidet die Vernunft. Allein solche Grenzbestimmungen, so einfach sie aussehen, lassen sich auf die Dauer nicht auf-

recht halten: wer soll entscheiden, wo das Gebiet der Vernunft aufhört und das Reich des Uebervernünftigen anfängt? wer kann, wer darf der forschenden Vernunft Grenze und Schranke setzen? Und so mußte der Supranaturalismus thatsächlich ein Stück seiner Reservatrechte nach dem andern an die Vernunft ausliefern und ihrem Forum unterstellen. Auch das Uebervernünftige will sich diese nicht gefallen lassen; alles soll sich vor ihr als vernünftig ausweisen, sonst gilt es nicht, — das ist die Forderung des Rationalismus und sein Ziel und Ideal darum eine Vernunftreligion. Solange dieser Rationalismus an dem Vorstellungsinhalt der Religion Kritik übt, die historischen Bestandstücke desselben auf ihre geschichtliche Richtigkeit und Glaubwürdigkeit, die spekulativen Lehren auf ihre Haltbarkeit hin prüft, hat er recht. Aber unrecht hat er, wenn er die Bedeutung dieses Glaubens für das religiöse Gefühl verkennt und vergißt und eine Religion sucht und konstruiert, die ausschließlich das Denken befriedigen soll und vom Anteil der Phantasie nichts wissen will; denn damit tritt auch er auf einen intellektualistischen Standpunkt hinüber, den wir das letzte Mal als den der Rechtgläubigkeit kennen gelernt und abgelehnt haben.

Wenn aber so alle Vermittelungen sich als undurchführbar herausstellen, ist dann nicht jenes Straußsche Wort das richtigste: „Also lasse der Glaubende den Wissenden, wie dieser jenen, ruhig seine Straße ziehen: wir lassen ihnen ihren Glauben, so lassen sie uns unsere

Philosophie"? Wenn das nur auch möglich wäre! Aber gleichwohl, gerade wenn wir uns darüber besinnen, warum es nicht möglich sei, werden wir vielleicht weiter kommen können. „Der Glaubende" — darin liegt es doch wohl auf der einen Seite. Die Religion führt mit Notwendigkeit zu religiösen Vorstellungen, und an diese wird — geglaubt. Der Dichter weiß, daß die Gebilde seiner Phantasie frei erfunden sind, weil er sie selber gestaltet und ins Leben gerufen hat. Das Schaffen der religiösen Phantasie ist ein viel unbewußteres, Mythen werden nicht gemacht, sondern sie entstehen wie die Sprache und zum Teil mit der Sprache. Und weil sie vom Heiligen handeln, so werden sie rasch genug auch selbst für heilig gehalten, es wird ihnen ein heiliger Ursprung zugeschrieben. Und endlich, aufgestellt sind sie als Ausdruck jener unendlichen Sehnsucht, die sie ja eben in die Form der Vorstellung, des Bildes kleiden wollen, und darum befriedigen sie dieselbe, findet diese Sehnsucht in ihnen ihr Ziel, löst sich alle Not des Daseins und lösen sich alle Rätsel des Lebens und der Welt in ihnen und durch sie. Und deshalb hängt das Herz an ihnen, sie haben vollen Gefühlston und vollen Gefühlswert; das Herz aber ist konservativ, viel konservativer als der kritische Verstand: was es einmal ergriffen und festgehalten hat, das läßt es nicht mehr los. Und nun nehmen Sie dazu noch die Macht der Tradition, eine nun fast zweitausendjährige Tradition der Kirche und ihrer heiligen Ueberlieferung, und die bei jedem

einzelnen wieder neu sich belebende Macht der Jugend- und Kindheitseindrücke. Was man uns von Jugend auf als das Beste und Schönste, als das Größte und Heiligste eingeprägt hat, und was uns die liebsten und besten Menschen, unsere Eltern, unsere Mütter eingeprägt haben, das haftet, das hält uns fest — selbst gegen unseren Willen, selbst wenn wir es nicht festhalten wollen. So begreifen wir, wie der religiöse Glaube mit dem innersten Kern unseres Wesens, mit Gesinnung und Charakter zusammenhängt, tiefste Ueberzeugung, festeste Zuversicht ist, die nicht zweifelt, sondern für absolut wahr hält.

In dieser Festigkeit des religiösen Glaubens liegt aber auch mit einer gewissen Notwendigkeit seine Intoleranz und Unduldsamkeit. Wenn das wahr und absolut wahr ist, was der Fromme glaubt, so ist alles andere falsch und nur falsch, jeder Andersgläubige ist ihm ein „Ungläubiger". Wenn mein Glaube meines Herzens Sehnsucht stillt, mich schlechthin befriedigt und beruhigt, mich glücklich und selig macht, so ist unselig und der Seligkeit verlustig, wer nicht glaubt, wie ich glaube. Und wenn mir dieser mein Glaube heilig und heilig verbürgt ist, so ist jeder, der daran zweifelt und rüttelt, unheilig, pietätlos, frevelhaft. Das kleidet sich dann bald in den Gedanken des wahren Gottes gegenüber den falschen Göttern aller anderen, bald in die Lehre von der ewigen Verdammnis der Heiden und in das ausschließende „extra ecclesiam nulla salus" (außer der Kirche

kein Heil), bald in die Schrecken der Religionskriege und in die Greuel der Ketzerverfolgungen. So läßt thatsächlich der Glaubende den Andersglaubenden und in diesen Dingen Andersdenkenden, der Gläubige den Ungläubigen nicht in Ruhe, nicht friedlich seine Straße ziehen.

Aber noch aus einem ganz anderen, mehr innerlichen und sachlichen Grunde muß das Glauben mit dem Wissen und der Wissenschaft zusammenstoßen. Die religiösen Vorstellungen werden von der Phantasie geschaffen; aber auch diese mythenschaffende Phantasie und die an sie sich anschließende Dogmenbildung ist ein Kind ihrer Zeit und steht unter dem Einfluß und der Einwirkung der sie umgebenden Zeit- und Weltanschauung; und je lehrhafter die religiösen Vorstellungen sind und werden, desto mehr nehmen sie von diesen Zeitanschauungen in sich auf. So ist die christliche Dogmatik, wie schon gesagt, nur auf dem Untergrund der griechisch-hellenistischen Philosophie zu verstehen und zu erklären: eine phantasievolle, den Bedürfnissen eines hochgespannten religiösen Empfindens entsprechende Weltanschauung, zusammengefügt aus Bausteinen der damaligen weltlichen Wissenschaft und Philosophie, so steht sie vor uns in ihren heiligen Urkunden, in ihren ersten Bekenntnissen und frühesten Formulierungen, in ihren ältesten der Verteidigung oder dem Unterricht gewidmeten Schriften. Nun sehen Sie wohl, die Herzens- und Gemütsbedürfnisse bleiben zu allen Zeiten im wesentlichen

dieselben; aber jene Bausteine, mit denen die religiöse Phantasie gestaltet und schafft, sie haben nur zeitliche Geltung und zeitlichen Wert, sie veralten und verlieren mit der Zeit den Anspruch auf Wahrheit und Richtigkeit, auf Geltung und Wert.

Und noch ein zweites: diejenigen Religionen, die in der Geschichte wurzeln, historische Persönlichkeiten zu Stiftern und Trägern, historische Thatsachen zum Ausgangspunkt und zur Unterlage haben, haben auch in der Auffassung dieser Geschichtsthatsachen der Phantasie ein weitgehendes Recht eingeräumt, haben sie und die Ueberlieferung von ihnen nach den Herzensbedürfnissen gemodelt und haben vor allem den Stifter selbst mit liebendem Herzen und nicht mit kritischem Verstande, mit dem Glauben und nicht mit dem Wissen sich zu eigen gemacht. Und diese in das religiöse Vorstellungssystem mit aufgenommenen historischen Daten lassen sich wissenschaftlich prüfen und verifizieren.

So kommt die Wissenschaft von zwei Seiten her, ungesucht und ungewollt und ohne alle Konfliktslust, mit dem Glauben in Kontakt und in Widerspruch. Man möchte von den heiligen Thatsachen und von den heiligen Menschen noch mehr wissen, man geht ihren Spuren nach und findet, daß vieles von dem Erzählten und bisher Geglaubten — Sage und Legende ist, daß die heiligen Urkunden keine zuverlässigen Geschichtsquellen sind. Und auf der anderen Seite geht die Wissenschaft als weltliche ihren stetig fortschreitenden Gang und

kommt dabei zunächst zu der Einsicht, daß sich das, was der Fromme glaubt, nicht beweisen lasse; und kommt dann weiter in der Erklärung der Natur und der Welt überhaupt zu anderen abweichenden Ergebnissen als die, die vor tausend und vor zweitausend Jahren gegolten haben. Die wissenschaftliche Naturanschauung der Griechen hat sich als eine unhaltbare herausgestellt, und doch beruhen auf Bausteinen dieser griechischen Weltanschauung die Dogmen des christlichen Glaubens und ihre Formulierungen. Was Aristoteles vom Himmel und von der Erde und von ihrer Stellung zu einander lehrt, das bildet die Voraussetzung für die christliche Anschauung vom Verhältnis Gottes zur Welt, und selbst die Erzählungen von einer Himmel- und Höllenfahrt Christi sind von der geozentrischen Anschauung der griechischen Astronomen und Naturphilosophen beherrscht und abhängig. Diese wissenschaftlichen Voraussetzungen sind nun gefallen, unser Weltbild ist ein anderes geworden; und jetzt ist der Konflikt da, der Konflikt zwischen religiöser Vorstellung und moderner Weltanschauung. Nun klammert sich ja der Glaube noch eine Zeitlang an die Hoffnung, daß die Wissenschaft unrecht habe und beruft sich dafür auf das Schwankende und Wechselnde wissenschaftlicher Hypothesen und auf das Hypothetische und Fragmentarische alles menschlichen Wissens. Allein auf die Dauer verfängt dieser Trost nicht mehr, und man kann sich nicht länger der Einsicht verschließen, daß die Wissenschaft anders weiß als der Glaube glaubt.

Und dabei wird es hin und her neben dem großen sachlichen Gegensatz auch an allerlei Gründen zu persönlicher Verstimmung nicht fehlen. Der Glaube sieht in der Wissenschaft seinen Feind, sieht in ihrer Arbeit ein pietätloses und frevelhaftes Thun, und daher ist zu allen Zeiten der Glaube gegen die Wissenschaft intolerant und verfolgungssüchtig gewesen. Die Wissenschaft auf der anderen Seite betrachtet eben darum den Glauben als eine Art Hemmschuh für ihr Fortschreiten und ihr freies sich Bewegen, für die Anerkennung und Ausbreitung ihrer Resultate und ihrer Gedanken, und kommt daher vielfach zu einem hochmütigen Verachten der Glaubenden und zu einem verstandeskalten Ignorieren der im religiösen Vorstellen nach Befriedigung suchenden und ringenden Gemütsbedürfnisse.

In diesem Zwiespalt übernimmt eine Zeitlang die Theologie die Vermittlerrolle. Anfangs bestimmt, die religiösen Vorstellungen zu einem System zusammenzufügen, soll sie dieselben nun mit der fortschreitenden Wissenschaft in Einklang bringen und versöhnen, sie soll sie beweisen. Allein, solange es ihr auch gelingt — mit Hilfe von Umdeutungen und Konzessionen aller Art, schließlich ergeht es ihr selbst nicht anders als aller übrigen Wissenschaft auch, sie selbst wird Wissen, wird historische und philosophische Wissenschaft, und kommt nun auch ihrerseits in Konflikt mit den religiösen Vorstellungen, denen sie ihre Arbeit gewidmet hat; und so sehen und erleben wir es rings um uns her, wie gerade die

wissenschaftlichsten Theologen von der Kirche aufs heftigste angegriffen und ihr Wissen und Arbeiten vielmehr als ein die Religion schädigendes und den Glauben beeinträchtigendes in seinem Werte mannigfach angefochten und verketzert wird.

Nun scheint freilich noch ein Auskunftsmittel übrig zu sein: jeder bilde beständig nachbessernd seine religiösen Vorstellungen nach dem Stand des jeweiligen wissenschaftlichen Erkennens um! Allein dagegen ist an den schon genannten konservativen Zug und Charakter des religiösen Glaubens zu erinnern. Und außerdem, Religion ist ja nicht bloß Sache des einzelnen, sondern sie ist immer auch ein geschichtlich Gewordenes und Verfestigtes, ist Sache der Gemeinschaft. Daher geht jener Zwiespalt auch immer erst in einzelnen auf, sie kommen von ihrem fortgeschrittenen Wissen aus auf die Rückständigkeit der religiösen Vorstellungen und treten nun als Kritiker denselben gegenüber, aber sie als einzelne gegen die Masse der Gläubigen und gegen den Glauben einer Kirche. Eine Zeitlang sind sie dann, diese Vorwärtsstrebenden als einzelne, die Märtyrer der Wissenschaft; — zu Zeiten ist das, wie der Scheiterhaufen Giordano Brunos beweist, ein wirkliches Martyrium, unter helleren Sternen und milderen Sitten wenigstens das tragische Los der Vereinsamung und des Ausgestoßenseins. Allmählich aber dringt das Wissen und dringen seine Resultate hinaus in weitere Kreise. Und das bringt nun allerlei Gefahren. Je mehr die Kirche

Macht und Machtmittel besitzt, desto mehr werden schwache Charaktere ihr Zerfallensein mit den Dogmen derselben in sich verbergen und verschließen, sie werden das Opfer des Intellekts bringen und mit dem Munde bekennen, was sie innerlich nicht mehr glauben. Und wenn man diese schwachen und unselbständigen Charaktere darum auch nicht alle als Heuchler wird verdammen dürfen, das jedenfalls ist unverkennbar, daß in solchen Zeiten die Wahrhaftigkeit und der Sinn für Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit in weitem Umfang notleidet und dadurch ebenso das Wissen der heimlich Wissenden wie das Glauben der nicht mehr Glaubenden geschädigt und im innersten Kerne verfälscht wird. Einzelne ganze Heuchler und viele halbe Charaktere — das sind auf dem Kampfplatz des Wissens und Glaubens die Toten und die Verwundeten. Im weiteren Fortschreiten aber wird endlich in den Massen der Schein des Wissens, die Halbbildung entstehen, und sie wird mit den religiösen Vorstellungen, deren Herkunft und Recht sie nicht mehr begreift, nur allzu leicht alles Ideale überhaupt fortwerfen und alle feineren und höheren Gefühle für verdächtig erklären; und als Folge davon wird dann eine Ahnung und ein Hauch der Zerrissenheit und der Unsicherheit das ganze Volksleben durchziehen.

Gibt es aus dem allem keine Rettung? Man denkt zuweilen an einen sogenannten Religionsersatz, den man vor allem in der Philosophie sucht und zu finden hofft, da ja auch sie Antwort geben soll auf die Frage

nach dem Unendlichen und Absoluten, nach Sinn und Wert des Lebens; und wenn Fr. Albert Lange die Metaphysik eine Begriffsdichtung nennt, so weist er ja auch für sie auf die Phantasie als Quelle hin. Allein der Unterschied ist doch klar: dort handelt es sich um ein Gemütsbedürfnis, um die Sehnsucht nach dem Unendlichen, hier dagegen um den Trieb nach Wahrheit, um Wissen und Welterklärung, dort soll das Gefühl, hier soll der Verstand befriedigt werden; und darum wird die Philosophie stets Wissenschaft bleiben und niemals an die Stelle der religiösen Vorstellungen treten und diese ersetzen können.

Das Näherliegende schiene eine allgemeine Revision unseres religiösen Vorstellungskreises zu sein, um ihn dadurch in Einklang zu bringen mit dem modernen Weltwissen, und im allgemeinen arbeitet ja gerade daran die Theologie und speziell die Dogmatik der freier gesinnten Theologen. Aber ich habe schon auf den Ursprung der religiösen Vorstellungen im unbewußten Schaffen der Phantasie hingewiesen, daraus geht hervor, daß sich so etwas nicht absichtlich und künstlich machen läßt. Neuschöpfungen auf dem Gebiet der Religion entstehen, neue Bekenntnisse können nur der Ausdruck einer großen religiösen Erhebung sein; und daß und wann solche Zeiten kommen, das läßt sich weder veranstalten noch voraussehen. Aber bedenken Sie wohl: auch nach religiösen Neuschöpfungen ist der Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen immer nur vorübergehend

beschwichtigt; immer wieder schreitet die Wissenschaft vor, und immer wieder muß das zu Konflikten mit dem konservativen Glauben führen. Der Gegensatz zwischen Glauben und Wissen ist also — trotz aller Prophezeiungen eines ewigen Friedens zwischen den beiden — ein immer wiederkehrender, ein immer neu akut werdender, er ist, weil er im Wesen beider begründet ist, geradezu unaufhebbar.

Das ist in den ersten Stadien die Tragik der Wissenschaft und wird allmählich zur Tragik der Religion. Erspart wird er nur wenigen von uns ganz, wenn er auch in unserer Zeit selten mehr von einem so tief empfunden wird, wie von dem vielgenannten Pfarrer Schrempf. Aber eben weil er ein so allgemeiner ist, müssen wir dafür sorgen, daß er von jedem, der es ernst meint, auch ernst und gewissenhaft, in Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit gegen sich selbst ausgefochten werden kann. Das aber ist nur möglich, wenn jeder Zwang ausgeschlossen wird, wenn äußerliche Rücksichten dabei keine Rolle spielen und nicht Prämien irgend welcher Art auf den Glauben gesetzt werden, die ihn vorteilhafter erscheinen lassen. Und leichter wäre uns allen dieser Kampf gemacht worden, wenn man uns von Jugend auf gelehrt hätte, daß es in der Religion zuhöchst und zuletzt doch nicht auf ein Fürwahrhalten und auf ein Rechtglauben, überhaupt nicht auf die Glaubensvorstellungen ankomme, sondern daß man vielmehr fromm fühlen und frei denken könne — beides zugleich. Hier, glaube

ich, ist in unserer religiösen Erziehung und Unterweisung viel gefehlt, von der Kirche viel versäumt worden bisher. Ob der Schaden noch gut zu machen ist? Vielleicht daß das klare Denken über Religion und religiöse Dinge, das Wissen um religiöses Werden und Sein doch etwas beitragen kann zur Verständigung hin und her, und daß auch hier das Wort gilt: Die Wahrheit wird euch frei machen!

Dritter Vortrag.

Das religiöse Handeln. Religion und Kunst. Religion und Sittlichkeit.

Hochverehrte Anwesende!

Gefühle setzen sich um in Bewegungen und Handlungen und werden so zu Motiven: von diesem psychologischen Gesetz ist auch das religiöse Gefühl nicht ausgenommen, und so schließt sich notwendig an dasselbe ein religiöses Handeln, der Kultus an. Und auch im Wesen der religiösen Gottesvorstellung in ihrem Unterschied von der philosophischen liegt dieselbe Nötigung. Das ist *mein* Gott! sagt der Fromme, und damit setzt er sich zu ihm in ein ganz persönliches Verhältnis, im Christentum z. B. in das Verhältnis des Kindes zu seinem Vater.

Welcher Art ist nun aber dieses Handeln des religiösen Menschen in Beziehung auf seinen Gott? Jene Sehnsucht nach dem Unendlichen, sie kleidet sich — wir

haben es in dem ersten Vortrag gesehen — vor allem in die Form von Wünschen. Diese müssen der Gottheit vorgelegt und unterbreitet, müssen vor ihr ausgesprochen werden, und so ist jederzeit das Gebet der wichtigste Teil des Kultus gewesen, sei es nun als das zunächst liegende Bitt- oder, nach der Erhörung und Erfüllung des Wunsches, als Dankgebet. Es ist aber ein aus menschlichen Verhältnissen ganz natürlich herauswachsender Gedanke, daß jede Leistung auf Gegenleistung beruhe, und so hat sich alsbald an das Gebet auch das Opfer angeschlossen, in welchem der Mensch Gott seine Erkenntlichkeit beweisen oder ihn durch eine Leistung seinerseits sich und der Erfüllung seiner Wünsche geneigt machen, auf niedriger Stufe ihn geradezu zwingen will. Diese Leistung wird zunächst ein Aeußerliches sein, die Darbringung irgend eines kleineren Gutes, um ein größeres dafür zu erreichen; aber allmählich wächst Opfergabe und Opfersinn, und man bringt schließlich sogar sich selbst, das eigene irdische Glück zum Opfer, — in der Askese, in der Selbstverstümmelung, in der Selbsthingabe erkauft man das höchste Gut ewiger Seligkeit um den Preis irdischen Wohlbefindens und irdischer Glückseligkeit. Ganz verinnerlicht aber wird das alles, wenn man als das einzige Gott wohlgefällige Opfer das gute Werk, den guten Lebenswandel, die gute Gesinnung erkennt und darnach thut.

So geradlinig sich nun aber diese Entwickelung darstellt, so glaube ich doch, daß sich noch ein anderes

dazwischen schiebt. Die an Gefühle und Affekte sich anschließenden und von ihnen hervorgerufenen Bewegungen und Handlungen haben auch noch einen anderen Zweck und eine andere Bedeutung: es sind Ausdrucks- und Darstellungsmittel, es sind Symbole, einfach äußere Zeichen für ein Inneres, für das, was in meinem Inneren sich abspielt und vorgeht. Auf diesem Symbolisieren des Gefühls beruht bekanntlich die halbe Aesthetik und die ganze Kunst. Aber auch das religiöse Gefühl thut sich in solcher symbolischen Selbstdarstellung genug und teilt sich durch sie den anderen mit. Darum wie dort das religiöse Handeln Beziehung gewinnt zum Guten und zur Sittlichkeit, so hier zum Schönen und zur Kunst.

Und so können wir doch wohl drei Arten oder Richtungen des Kultus unterscheiden: eine egoistisch-persönliche, eine ästhetische und eine sittliche. Zuerst — man wird nicht fehl gehen, wenn man geradezu sagt, daß es immer damit anhebe —, zuerst steht alles religiöse Handeln im Dienste persönlicher Wünsche. Man will etwas von der Gottheit erreichen, und daher wendet man sich an sie — mit Gebeten und Opfern der Bitte, und wenn man es erlangt hat und ein dankbares Gemüt ist, mit Gebeten und Opfern des Dankes. Dabei wird es vom Kultur- und Bildungsstand, von Beschäftigung und Interessenkreis und nicht am wenigsten bald genug auch hier schon von der sittlichen Anschauung und der sittlichen Höhe des Bittenden abhängen, welchen

Inhalt diese Wünsche haben, die er seinem Gotte vorträgt, und wie er sich Gewährung und Erhörung derselben vorstellt. Wir modernen Menschen sind sehr geneigt, den Kreis recht enge zu ziehen und alles das für Zauberei und Aberglauben zu erklären, was unseren Anschauungen fremdartig und widersprechend oder gar blasphemisch und gotteslästerlich erscheint. Es ist daher immer gut, sich an Luther zu erinnern und an die Art, wie er gelegentlich mit seinem Gott verkehrt hat, z. B. damals, als Melanchthon auf den Tod krank war. „Allhier," so erzählt er nachher selbst, „mußte mir unser Herre Gott herhalten. Denn ich warf ihm den Sack vor die Thüre und rieb ihm die Ohren mit allen Verheißungen des Gebets, das da müßte erhöret werden, die ich aus der heiligen Schrift zu erzählen wußte, daß er mich müßte erhören, wo ich anders seinen Verheißungen trauen sollte." Kommt in dieser gewaltsamen Art schließlich auch nur die Erkenntnis Luthers von der Unentbehrlichkeit Melanchthons für sein Werk zu Tage, den er darum „vom Tode erbeten" zu müssen glaubte, so liegt doch andererseits sicher etwas von jener — nach unseren Begriffen — abergläubischen Meinung einer niederen Religionsstufe darin, daß der Mensch Gott durch seine Gebete und Opfer geradezu zwingen könne, ihm zu Willen zu sein. Wie anders klingt da doch das Gebet Jesu im Garten Gethsemane: „Vater, wenn es möglich ist, so möge dieser Kelch an mir vorübergehen; doch nicht wie ich will, sondern wie du"

(Matthäus 26, 39). Hier sehen wir zunächst den so natürlichen Wunsch, von Leiden und Sterben verschont zu bleiben, dann aber die Ergebung: Nicht mein, sondern dein Wille geschehe! Und ähnlich klingt es im Gebet aller Gebete, im Vaterunser, das heute noch schön und herrlich ist wie am ersten Tag und dessen Gebrauch in der Kirche darum auch noch niemals wie der des Apostolikums ein Gegenstand des Streites gewesen ist: Dein Wille geschehe! lehrt hier Jesus beten.

Darin liegt aber zugleich auch die Antwort auf die den Betenden vor allem beschäftigende Frage nach der Erhörbarkeit seines Gebets. Die notwendige Voraussetzung des Betens ist der Glaube, daß es einen Gott gibt, der mich hört und der mich erhören kann und will. In diesem Glauben wird gebetet. Allein schon auf religiösem Boden selbst wird derselbe mannigfach erschüttert: gerade das, um was wir Gott mit den heißesten Bitten angehen, wird uns nicht gewährt, die Lieben, um deren Erhaltung wir flehen, sterben dennoch, das drohende Unglück, um dessen Abwehr wir bitten, bricht doch über uns herein. Und in Zeiten eines Kriegs, wo beide Teile denselben Gott um Sieg anrufen, kann ohnedies von vorneherein nur einer auf Gewährung seiner Gebete rechnen. Dazu kommt aber auch hier wieder im fortschreitenden Entwickelungsgang der wissenschaftlichen Erkenntnis die Einsicht in die Notwendigkeit alles Naturgeschehens, des ganzen Naturlaufs, und die Ueberzeugung von einer ähnlichen Notwendigkeit im

Gang der Geschichte und im Walten des Schicksals. Auch der Fromme glaubt in unseren Tagen nur noch an Wunder in der Vergangenheit, nicht mehr an Wunder in der Gegenwart; und jene anthropomorphistische Vorstellung, daß Gott sich zu Abänderungen dieses Unabänderlichen, daß er sich überhaupt durch uns bestimmen lassen könnte wie ein Mensch, ist unter uns entschieden im Schwinden begriffen; schon Schleiermacher nennt diese Anschauung einen „Uebergang ins Magische“.

Daher hat man sich in dem Streit über die Erhörbarkeit des Gebets mehr und mehr auf seine psychologische, subjektive Bedeutung zurückgezogen. Diese wird sich einmal beziehen auf den Inhalt des Gebets: Gott als dem Unendlichen mit allen meinen kleinen persönlichen Anliegen und Wünschen kommen, ist das nicht ein Widerspruch? Das Göttliche in den Dienst meines endlichen Ich ziehen und verlangen, daß mit mir eine Ausnahme gemacht, um meinetwillen das Ganze abgeändert werde, ist das wirklich fromm? Heißt das sich vom Unendlichen schlechtweg abhängig fühlen und sich zum Unendlichen erheben, und nicht vielmehr sich zum Herrn des Ganzen machen wollen und dabei doch im Endlichen stecken, am Endlichen haften bleiben? Und sind nicht gar viele von jenen im Gebet sich aussprechenden individuellen Wünschen recht thörichte und kurzsichtige, recht egoistische und böse Wünsche? Und mit dem allem willst du endlicher Mensch vor deinen Gott treten? Sobald dieses Bewußtsein in dem Frommen

aufgeht, sobald wird eine Revision und Läuterung dieses seines Wünschens und Betens eintreten und der ganze Charakter des Gebets eine andere, höhere und feinere Form annehmen müssen. Die seitherige Art des Gebets blieb am Endlichen haften, gerade die Religion aber soll über das Endliche hinweg zum Unendlichen hinauf führen.

Und darin liegt nun das Zweite, das an die Stelle der Erhörung einer bestimmten Bitte tritt. Hat schon jegliches Sich-aussprechen-können und Sich-aussprechen-dürfen in solchen Fällen, wo das Herz voll und übervoll ist, an sich etwas Beruhigendes und Klärendes, so bringt vollends jene religiöse Ausweitung des Herzens, jene Erhebung und Versenkung in ein Ganzes und Allumfassendes Stärkung und Trost, Ermutigung und Läuterung. Eben indem der Fromme seine Anliegen und Wünsche vor dem Thron des Unendlichen niederlegt und alle seine Sorgen auf den Herrn wirft, reiht er sie ein in den unendlichen Zusammenhang, den doch ein einzelner endlicher Mensch nicht anders machen kann und auch nicht anders wollen darf. Und so kann der Betende auch abgesehen von aller Erhörung Stillesein und Resignation, Beruhigung und Ergebung, Mut und Erhebung zugleich aus seinem Gebet schöpfen.

Aber erkennen wir darin auch ganz reale Wirkungen des Betens, so wird sich der Fromme selbst freilich den Glauben an eine andersartige Realität, an die wirkliche Erhörung desselben nicht rauben lassen wollen und darin

zwar eben die Kraft des Betens und zum Beten finden, andererseits aber darüber doch immer wieder in Gefahr geraten, seinem Gott auch solche ganz persönliche Wünsche vorzutragen und ihm zu zürnen, an ihm zu verzweifeln, wenn dieselben keine Erhörung finden. Gerade weil jene subjektive Wirkung für ihn durch den Glauben an die Erhörbarkeit mit bestimmt wird und er die Bedeutung des Gebets außer sich sucht statt im eigenen Innern, daher dann, wenn die äußere Hilfe ausbleibt, die Möglichkeit kleinmütigen Verzagens oder jene prometheisch sich auflehnende Stimmung, der Goethe einen so gewaltigen Ausdruck gegeben hat:

Als wenn drüber wär'
Ein Ohr, zu hören meine Klage,
Ein Herz wie meins,
Sich des Bedrängten zu erbarmen!

Von persönlichen Wünschen geht das Gebet aus und kehrt schließlich wieder ein und zurück zu dem frommen Gefühl der Abhängigkeit und der Ergebung in den Willen, in die Schickung des Unendlichen und des von diesem abhängigen Weltlaufs. Einen anderen Weg nimmt der Kultus auf der zweiten Stufe, die ich als die ästhetische bezeichnet habe. Im Fortschreiten der Kultur sucht alles, was der Mensch thut, sucht namentlich Sitte und Brauch sich in bestimmte und schöne Formen zu kleiden, und so wird auch die religiöse Kultushandlung als Ceremonie und Ritus diesem allgemeinen

Zug des Schönmachens und der Freude am Schönen folgen.

Allein die Verwandtschaft zwischen Kultus und Kunst, zwischen Religiösem und Aesthetischem ist noch eine weit intensivere und tiefer begründete. Im religiösen Gefühl steckt — wir haben es schon gehört — von Anfang an ein dem ästhetischen Gefühl des Erhabenen Verwandtes, und in gewissen Momenten, z. B. angesichts der gewaltigen Größe des Hochgebirgs oder der unendlichen Stille der Wüste, wird es schwer zu unterscheiden sein und vielfach von ganz kleinen individuellen Nuancen und zufälligen Eindrucksverschiebungen abhängen, ob wir unser Gefühl als ein religiöses oder als ein ästhetisches bezeichnen sollen, ob uns ein Anblick dieser Art ästhetisch erhaben oder religiös feierlich stimmt. Und fürs zweite — die Phantasie schafft ja ebensowohl die Bilder des religiös Unendlichen, als sie die unendlichen Schönheitsideale der Kunst ins Leben ruft. Eben nun weil die religiöse Vorstellung das Werk der Phantasie und ihr Lebenselement die Bildlichkeit ist, so werden diese Bilder von Anfang an auch ästhetisch ausfallen und gerade nach dieser Seite hin mit fortschreitender und sich verfeinernder Kultur immer vollkommener, in ihrer Menschenähnlichkeit immer idealer, immer hoheitsvoller und schöner werden.

So ist es selbstverständlich, daß die Religion die Kunst in ihren Dienst nimmt, und daß die Kunst ähnlich wie die Wissenschaft in ihren Anfängen und auch weiter-

hin noch eine gute Strecke ihres Weges religiös ist. Und zwar sind alle Künste zu Zeiten religiös verwertet worden, selbst die Tanzkunst — nicht nur in den Chören der Griechen, auch „David tanzete" bei der Einholung der Bundeslade nach Jerusalem „mit aller Macht vor dem Herrn her" (2. Samuelis 6, 14). Früher oder später tritt aber auch hier die Differenzierung ein, die Religion muß die Künste aus ihrem Machtbereich entlassen, diese suchen sich von ihr zu emanzipieren, und ein Zurücknehmen gelingt nur selten. Aus den Göttern werden wieder Menschen, das rein und frei Menschliche tritt an die Stelle des Konventionellen der religiösen Plastik und Malerei, die Mutter Gottes wird zum Ewig-Weiblichen, zur menschlichen Jungfrau oder zur menschlichen Mutter. Die Griechen führten ihre Schauspiele zu Ehren des Gottes Dionysos (Bacchus) auf, unser deutsches Drama ist als Passions- und Osterspiel im Dienst der Kirche entstanden, und es ist ein ansprechender Gedanke, daß überhaupt vielfach im Kultus eine dramatische Nachbildung des im Naturleben selbst geschauten göttlichen Lebens zu sehen sei. Wenn dagegen heute der Versuch gemacht wird, die Lutherfestspiele religiös zu verwerten und die Zuschauer dabei als „Gemeinde" zu behandeln, so sehen wir darin eine Geschmacksverirrung oder nehmen wohl gar Anstoß — natürlich nicht an dem Stück, aber an dieser ungeschickten Verquickung von Theater und Gemeindegottesdienst. Der Bau der großen Dome und Münster des Mittelalters ist in religiöser Begeisterung

unternommen worden; ein romantisches Unding aber ist es, diese Begeisterung heute wieder wachrufen zu wollen und nicht einzusehen, daß es vielmehr ästhetische Interessen sind, die ihre Vollendung ermöglichen, wie es Motive des Stils und nicht religiöse Gedanken sind, die unsere heutigen Baumeister in der Wahl ihrer Kirchenbaupläne bestimmen.

Am intimsten und dauerhaftesten bleibt immer die Musik mit der Religion im Kultus verbunden; der Gemeindegesang ist die einfachste und geläutertste Form dafür, das Schlacht- und Siegeslied der protestantischen Kirche „Ein feste Burg ist unser Gott" erfüllt uns jedesmal aufs neue mit einem Stück des alten streitbaren Luthergeistes und läßt etwas von der religiösen Stimmung jener ersten großen Zeit der Reformation mächtig in uns widerklingen. Weil die Musik von allen Künsten die gefühlsmäßigste und als solche die tiefste ist, wird sie zum ganz besonders geeigneten, fast natürlichen Ausdruck religiöser Gefühle. Aber gerade als tiefste ist die Musik nicht auch die klarste aller Künste, das Unaussprechliche vermag auch sie nicht „auszusprechen", und daher doch nicht allzuselten auf diesem Gebiet eine unklare Gefühlsschwärmerei, die selbst nicht weiß, ob sie schon religiös oder noch ästhetisch sei. An der stärkeren Betonung des musikalischen Elements im neueren protestantischen Gottesdienst ist das deutlich zu erkennen. Man hofft durch diese reichere Ausstattung der liturgischen Gottesdienste mit Musik die Gebildeten, die sich

der Kirche entfremdet haben, wieder zu derselben zurückzuführen. Denn nur auf die Gebildeten, nicht auf das Volk ist die Wirkung solcher musikalischen Aufführungen im Dienste des Kultus berechnet; das protestantische Volk will notorisch nichts davon wissen, ja es lehnt sie in drastischen Wendungen geradezu ab. Aber ich glaube, auch die Rechnung auf die Gebildeten ist falsch. Die musikalische Produktion unserer Zeit ist ja nicht selbst mehr religiös, und so pflegt man nur die klassische Kirchenmusik vergangener Zeiten in reproduktiver Weise und spielt hierbei künstlerisch-ästhetisch mit den Gefühlen, die in jener alten Musik ihren Ausdruck gefunden haben und damals Wahrheit gewesen sind, es aber heute nicht mehr sind. Die Religion aber ist nicht Spiel und Kunst, sondern Ernst und Leben, hat es nicht mit vergangenen, sondern mit gegenwärtigen Gefühlen zu thun. Die Kirche sehe also wohl zu, ob sie in ihrem eigensten Interesse wohl daran thut, den Ernst des religiösen Lebens zu verflüchtigen und in Spiel und Genuß zu verwandeln, an Stelle einer religiösen Welt, an die geglaubt wird, eine Scheinwelt zu setzen, die man künstlerisch genießen will. Man berufe sich dagegen nicht auf jene Konvertiten, die angezogen von der Schönheit und der Kunstpflege im katholischen Kultus vom Protestantismus zur katholischen Kirche übergetreten sind, als ob die protestantische Kirche für solche Naturen einen Anziehungspunkt und Ersatz schaffen müßte und dadurch den Abfall verhindern könnte. Ich weiß nicht, ob die katholische

Kirche als religiöses Institut gerade an ihnen viel gewonnen hat. Es sind das, wie geschichtlich, so thatsächlich immer romantisch gestimmte Gemüter gewesen: dem Romantiker aber ist es mit keiner Sache heiliger Ernst, in Spiel und Genuß löst sich ihm das Leben auf; und daher haftet er auch spielerisch an der Außenseite des katholischen Gottesdienstes und übersieht dahinter und darunter den ganzen schweren Ernst oder empfindet ihn geradezu als einen lästigen Druck, den er nur leider auch mit in den Kauf nehmen muß: nicht religiöse Ueberzeugung hat ihn bei seinem Uebertritt geleitet, sondern der Mangel einer solchen hat ihn über die Bedeutsamkeit und die Schwere seines Schrittes hinweggetäuscht. Und so ist denn auch jenes romantisch-ästhetische Gefühlsraffinement innerhalb des modernen Protestantismus nicht ein Beweis religiöser Stärke und eines religiösen Aufschwungs, sondern eher umgekehrt das Zeichen religiöser Erlahmung und Ermattung, der man durch immer stärkere Reizmittel aufzuhelfen bemüht ist und hinter der doch höchstens nur ein religiöses Anempfinden, kein wirklich und echt religiöses Empfinden sich verbirgt.

Und deshalb scheint mir, so parador das klingen mag, der wahre Koincidenzpunkt zwischen Religion und Aesthetik überhaupt nicht im Kunstschönen, das immer ein von Menschenhand Gemachtes ist, sondern im Naturschönen zu liegen. Die Welt ist schön! das Schöne ist ein Symbolisches: offenbart sich also nicht in der Schön-

heit der Natur und hinter ihr ein Höheres, ein Unendliches, ein Göttliches oder wie Sie es sonst heißen wollen? Mir ist die Aesthetik immer als das stärkste Bollwerk einer pantheistischen Weltanschauung erschienen, und ich verstehe daher den Pfarrer Schrempf sehr wohl, wenn er klagt, daß es die Kirche versäumt habe, den religiösen Natursinn in ihm zu wecken und ihm das Auge für das Göttliche in der Natur zu öffnen. Es hängt mit dem Charakter der christlichen Religion, mit ihrem sinnen- und naturfeindlichen Geist zusammen, daß sie dieses Mittel zur Pflege des religiösen Sinnes unbenutzt gelassen und das Wort von einem „Gott in der Natur“ fast wie ein Stück Heidentum, als pantheistische Ketzerei perhorresziert hat.

Es geschah dies teilweise — ich weiß das wohl — in sittlichem Interesse; und es ist ohnedies Zeit, von dieser höchsten und wichtigsten Stufe der Religion, von dem religiösen Handeln als einem sittlichen zu reden. Auch hier könnte man zuerst fragen, ob in der Religion von Haus aus ein Sittliches liege. Diese Frage ist wohl vielfach bejaht worden, und noch in neuester Zeit hat der Holländer Rauwenhoff in seiner trefflichen „Religionsphilosophie“ die Religion und ihre Entstehung an das Erwachen des sittlichen Bewußtseins knüpfen wollen, das Pflichtbewußtsein als Grundlage und den Glauben an eine sittliche Weltordnung als Wesen des religiösen Glaubens bezeichnet. Allein so einfach liegen die Dinge doch nicht. Es ist ja wahr, daß der

Fromme von dem Unendlichen sagt: das ist *mein* Gott, und sich zu ihm in eine persönliche Beziehung setzt, die als solche stets auch ein sittliches Verhältnis ist. Aber man verstehe das recht: dieses sittlich-persönliche Verhältnis kann ein sittlich richtiges, es kann aber ebenso auch sittlich unrichtig und verkehrt sein. Jener anthropomorph vorgestellte Gott wird menschenähnlich behandelt, und wenn er zum Diener meiner egoistischen Wünsche degradiert wird, von mir doch gewiß nicht sittlich richtig behandelt. Das ist das Unsittliche, das im Aberglauben, im Zauberwesen und in der Magie zu bekämpfen ist und uns deutlich zeigt, daß unter der Hülle der Religion nicht immer nur gut gehandelt wird.

Zum zweiten steckt aber auch im religiösen Gefühl selbst etwas, das wie mit dem ästhetischen Gefühl der Erhabenheit, so von Haus aus auch mit dem Sittlichen verwandt ist. Abhängigkeitsgefühl führt notwendig zur Demut; und jene Ausweitung und Erhebung des Gemüts hinan zum Unendlichen hat etwas Ermutigendes und Befreiendes, etwas Läuterndes und Reinigendes, das an die Katharsis als Wirkung der Tragödie erinnern mag. Und wenn im Kultus von Leistung und Gegenleistung die Rede ist, so ist allerdings damit auch etwas wie ein Gefühl der Verpflichtung gegeben; und daher ist es kein Wunder, daß nun umgekehrt einem so nüchternen Mann wie Kant, wenn er auf die Pflicht zu reden kommt, das Herz weit aufgeht, ihn ein Gefühl der Erhabenheit anwandelt und eine Art religiöser Begeisterung

für dieselbe ergreift. Endlich aber und vor allem wird man auch hier fraglos zugeben müssen, daß die Religion thatsächlich und historisch vielfach ethische Wirkungen gehabt hat und noch hat, daß namentlich in den Religionen, die sich auf einen Stifter zurückführen lassen, diese Stifter immer zugleich auch die Gesetzgeber und Lehrer einer neuen und höheren Moral gewesen sind und daß in Kraft dieser neuen Sittlichkeit viel Großes und Gutes in der Welt geleistet worden ist. Aber auch die durch die Phantasie geschaffenen Götterideale der Naturreligionen wurden mit der Zeit Träger und Vorbilder sittlicher Vollkommenheit, woran man zugleich auch sehen mag, wie die Religion ihrerseits gerade in diesem ihrem sittlichen Charakter abhängig ist von der fortschreitenden moralischen Bildung und Verfeinerung ihrer Anhänger. So ist denn nun auch noch heute und unter uns für viele Menschen die Sittlichkeit gebunden und eingeschlossen in ihre Religion: als Kindern ist uns die Moral in religiöser Form, unter religiöser Autorität mitgeteilt worden, und aus religiösen Motiven, um Gottes, um der Seelen Seligkeit willen wird das Gute von vielen zeitlebens gethan und den sittlichen Geboten Gehorsam geleistet. Und umgekehrt spricht es für diesen engen Zusammenhang, daß in Zeiten, wo das religiöse Interesse zu schwinden, das religiöse Vorstellen und Glauben ins Schwanken zu kommen droht und in weiten Kreisen die Festigkeit desselben verloren geht, sich viele mit Bewußtsein und Absicht auf das Praktische zurück-

ziehen. Was kümmert uns das Dogma und das Bekenntnis? das praktische Christentum ist von Geltung und Wert desselben unabhängig und bleibt doch immer Kern und Stern unseres Glaubens, so reden gerade heute gar viele.

Nun weiß ich aber nicht, ob diese Art der Verteidigung oder, wenn Sie lieber wollen, diese Verflüchtigung der Religion in Sittlichkeit und religiösen Moralismus eine ganz geschickte und für die Religion ersprießliche sei. Praktisches Christentum, Religion als Moral — das kann nach zwei Seiten hin gemeint, kann von zwei Gesichtspunkten aus als Ziel und Norm des religiösen Lebens aufgestellt sein, ist aber nach beiden Seiten hin nicht ohne Bedenken.

Die ältere mehr formale Auffassung des religiösen Moralismus ist die, daß die Sittlichkeit uns religiös vermittelt und überliefert, unter göttliche Autorität gestellt, vom Stifter der Religion als göttliche Offenbarung uns gelehrt und aufgetragen sei, oder wie es Kant ausgedrückt hat: „Religion ist das Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote", woran sich bei ihm dann ergänzend anschließt, daß alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch thun zu können vermeine, um Gott wohlgefällig zu werden, bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes sei. Man könnte denken, daß das in den Nöten der Gegenwart ein ganz besonders willkommenes Auskunftsmittel sei, so recht geeignet, jenen Zwiespalt zwischen Glauben und

Wissen zum Schweigen zu bringen. Und thatsächlich mögen sich gewiß viele dabei als bei einer billigen Ausgleichung beruhigen. Allein sobald man näher zusieht, so kommen doch auch hier Schwierigkeiten aller Art. Man gründet damit die Sittlichkeit auf Religion und zwar nicht auf religiöses Gefühl, sondern auf religiöses Vorstellen, auf Dogma und Glauben: Gott der sittliche Gesetzgeber, Jesus oder Moses oder wer gerade der Stifter und Träger des Neuen ist, der Kenner dieses göttlichen Willens und berufen ihn uns mitzuteilen. Daher leicht eine gewisse Engherzigkeit dieser religiösen Moral, die nur anerkennt, was ihren Stempel trägt und ihr Gutes doch allermeist nur an des eigenen Glaubens Genossen thun will. Und auf der anderen Seite, wenn jene religiösen Vorstellungen von Gott und einem göttlichen Willen und wenn unser Glaube an das wunderbare und übernatürliche Verhältnis des Stifters zur Gottheit und an sein vollkommenes Wissen um den Willen derselben ins Schwanken kommt, so verliert damit die unter solche Autorität gestellte Moral ihren festen Halt und ihre von außen stammende Beglaubigung und wird dann mit dem Glauben selbst auch erschüttert und wankend. Daß das kein bloßer Wahn, keine künstlich gezogene Konsequenz ist, zeigt ein Blick auf das Leben um uns her. Wo Sittlichkeit an religiöses Glauben geknüpft, auf religiösen Glauben gebaut war, da ist nun mit diesem auch jene von des Gedankens Blässe angekränkelt und vom Zweifel erschüttert,

um nicht zu sagen weggeschwemmt worden: die religiöse Krisis hat die sittliche Krisis im Gefolge.

Endlich aber erscheint es auch prinzipiell als ein Bedenkliches, sich in sittlichen Fragen und in der Lösung seiner Lebensaufgaben von einer Autorität, und wäre es auch die höchste, abhängig zu machen. Kinder sind gut, indem sie gehorchen und folgen; und so begreifen wir auch, wie das germanische Volk in seiner Kindheit sich von der Kirche als der Trägerin einer höheren Kultur autoritativ leiten und gängeln ließ. Die kirchliche Kasuistik ist die Moral der Unselbständigen, denen der Beichtstuhl das Gewissen vielfach nicht schärft, sondern ersetzt. Aber alle Erziehung ist Erziehung zur Freiheit, also auch die kirchliche und religiöse, wenigstens sollte sie es sein; und darum tritt schließlich mit Notwendigkeit und mit Recht an die Stelle der Theonomie die Autonomie, der Kant einen so energischen Ausdruck gegeben hat.

Darin liegt nun aber auch das zweite Bedenken gegen diese enge Verschlingung von Religion und Moral, ein sachliches. Wenn der Mensch das Gute thut, weil es Gott befohlen hat, wenn das Gute gut ist, weil es Gott so will, welches ist denn dann das Motiv des Sittlichen? Ueberall in der Religion und religiösen Moral finden wir das Seligkeitsinteresse gedacht als sittlich wirkend und bestimmend. Dem gegenüber war die rigorose Moral Kants ängstlich bemüht, jeden Gedanken an eigenes Glück und Wohlergehen als eine

Verunreinigung des Sittlichen und Guten von den Motiven des Handelns fernzuhalten und gänzlich auszuschließen. Allein wenn man auch nicht soweit geht und gehen darf wie er, sondern die Sorge um das „Glück“ (übrigens ein fatales Wort!), den Eudämonismus als ein durchaus Berechtigtes und Unvermeidliches im Sittlichen anerkennt, so erhält doch durch die persönliche Beziehung des Menschen zu seinem Gott in der religiösen Moral das berechtigte Seligkeitsinteresse fast ebenso notwendig und unvermeidlich die unberechtigte Beimischung von Lohnsucht, der gute Lebenswandel wird zum Opfer und zur besonderen Leistung, und so ist denn auch der unmoralische Gedanke an verdienstliche und überverdienstliche Werke auf religiösem Boden gewachsen. Noch näher liegt aber ein anderes. Gerade hier taucht in dem Frommen selbst ein Problem auf, das ihn an seinem Glauben irre zu machen droht: er sieht, wie so oft der Gerechte leidet und unglücklich wird, während es dem Gottlosen gut geht: wie reimt sich das mit der Gerechtigkeit seines Gottes, mit dem Glauben an eine göttliche Vorsehung und Weltregierung? Sie wissen, wie diese Frage der Theodicee im Buche Hiob aufgeworfen und hin und her erwogen worden ist; schließlich aber muß sich der Verfasser desselben doch nur auf die Unergründlichkeit der göttlichen Weisheit und ihrer Ratschlüsse zurückziehen. Anders im Christentum: hier wird das Seligkeitsinteresse, das im Diesseits vielfach nicht gewahrt und befriedigt erscheint, in ein Jenseits hinüber gerettet

und dort gut gemacht, was auf Erden unerfüllt und unerledigt bleibt, wodurch dann freilich die Kontrolle unmöglich und alles auf Glauben und Hoffnung abgestellt wird. Zugleich kommt aber durch diese starke Betonung und moralische Wendung des Unsterblichkeitsglaubens in die christliche Weltanschauung und nicht zum wenigsten auch in die christliche Moral mit Notwendigkeit ein transcendenter Zug der Weltfremdheit: das Jenseits wird zur Hauptsache, das Diesseits nur Vorstufe und Vorbereitungszeit, ein Jammerthal und eine Pilgrimschaft. Daher dann die schon von Plato so negativ formulierte Aufgabe des Menschen, der Welt abzusterben und mitten im Weltleben aus der Welt sich zurückzuziehen, Weltflucht und Askese so vielfach in der Religion das Höchste und Beste, was dem Menschen zu thun und zu leisten obliegt. Es ist interessant in der Geschichte der christlichen Ethik zu verfolgen, wie diese mit dem hochgespannten Idealismus derselben aufs engste zusammenhängende, negativ ablehnende und asketisch zurückhaltende Anschauungsweise, diese Weltverneinung der Weltlust und dem Weltleben, der Weltarbeit und der weltlichen Kultur gegenüber zu verschiedenen Zeiten in wechselnder Stärke und Schärfe zu Tage getreten ist. Dabei ist nicht zu verkennen, daß durch die Reformation Luthers, unter dem starken Einfluß der irdisch und weltlich und menschlich frei gerichteten humanistischen Zeitströmung, das Christentum nach dieser Seite hin seitdem viel weltförmiger geworden ist und eine

„Entprofanisierung" des weltlichen Berufs stattgefunden hat. Allein auch im Protestantismus macht sich jener asketisch weltflüchtige Zug als eine Art Unterströmung — man denke an den Pietismus — doch immer wieder bemerklich und sucht sich an die Oberfläche durchzuringen, und er kann sich dafür fraglos auf die ältesten und besten Traditionen der christlichen Kirche und des Urchristentums berufen.

Dem allem gegenüber betont die rein weltliche Moral — denn daß es eine solche gibt, kann nicht bestritten werden — den ausschließlich menschlichen Ursprung des Sittlichen, sei es daß sie dasselbe mit Kant aus der Autonomie der Vernunft ableitet oder daß wir Modernen im Sittlichen vielmehr ein gesellschaftliches Produkt sehen, das gesellschaftlichen Zwecken dient und den Einzelnen zum fraglosen und freiwilligen Dienst an denselben verpflichtet. Und inhaltlich beschränkt diese weltliche Moral die Aufgaben des Menschen auf das Diesseits und weist ihm auf dieser Erde den Schauplatz seiner Freuden und Leiden nicht nur, sondern auch einer voll sich auslebenden sittlichen Arbeit an und lehrt ihn die Versittlichung der Kultur und der sie schaffenden und tragenden Menschheit und das Glück und die Wohlfahrt der Gesellschaft als Zweck und Ziel dieser seiner Arbeit anzusehen. Wenn Sie das bedenken, so wäre dann freilich auch hier der Gegensatz da, der Zwiespalt wie zwischen Glauben und Wissen, so zwischen Religion und Sittlichkeit unvermeidlich. Daß er noch nicht so akut

ist wie der erstere, hängt wohl damit zusammen, daß die meisten von denen, die sich praktisch, in ihrem Leben längst schon an diese weltliche Moral und sittliche Denkweise halten, von der Differenz zwischen dem, was sie thun, und dem, was sie glauben, kaum eine Ahnung haben und so religiös-korrekt zu leben und zu handeln meinen, wo sie nicht mehr als religiöse, sondern einfach als sittliche Menschen handeln. Man bekennt sich zum praktischen Christentum und lebt thatsächlich als ein ethisch moderner Mensch. Oder scharf pointiert und formuliert: man hat lange Zeit nur von religiöser Seite herüber aggressiv und skeptisch gefragt, ob Sittlichkeit ohne Religion möglich sei und hat die Gegenfrage nicht gesehen, ob Sittlichkeit, oder bescheidener ausgedrückt: ob unsere moderne weltförmige Sittlichkeit und überhaupt, welche Art von Sittlichkeit mit Religion möglich sei?

Auf der anderen Seite scheinen mir aber auch die Moralisten zweierlei allzuleicht zu übersehen. Daß Sittlichkeit ohne Religion möglich sei, ist in der Theorie fraglos richtig; aber thatsächlich ist uns allen das Sittliche doch vielfach in religiöser Form zugekommen: ich darf ja nur an die zehn Gebote oder an die Bergpredigt erinnern, und von Plato wissen wir, welche Rolle selbst bei der sittlichen Erziehung der griechischen Jugend die Göttermythen gespielt haben. Das Milieu, in dem wir, in dem auch die Freiesten unter uns aufwachsen und leben, ist durchaus erfüllt von diesen ein-

fach wahren Geboten und Gedanken einer religiösen Moral. Sollte daher die Loslösung von der Religion und Kirche in weiteren Kreisen sich vollziehen — und ich sehe nicht, daß wir vor dieser Möglichkeit die Augen verschließen können —, so ist die Frage einer sittlichen Erziehung des Volkes ohne Religion eine noch ungelöste Zukunftsfrage und Zukunftsaufgabe, und Versuche, sie an einzelnen Punkten zu lösen und in die Hand zu nehmen, sind daher unter allen Umständen zu begrüßen, wenn ich sie auch inmitten eines christlichen Milieus unternommen vorläufig für nicht in jeder Beziehung beweisend zu halten vermag.

Das zweite ist, daß unsere weltliche Moral, vielleicht oft in einem halbbewußten Gegensatz zu der Moral des Christentums, häufig geneigt ist, es mit dem Bösen und mit der Sünde allzu optimistisch leicht zu nehmen, und sich oft anstellt, als hätte es die Ethik nur mit dem Guten und nicht auch mit seinem Widerpart, dem Bösen, zu thun. Theoretisch ist freilich auch die Religion dem Bösen gegenüber in einer recht schwierigen Lage; wie soll sie die Thatsache der Sünde in der Welt mit der Allmacht und Güte ihres Gottes in Einklang bringen? Ein zweites Problem der Theodicee, das der christliche Teufel nicht löst und der persische Ahriman wie einen gordischen Knoten dualistisch und doch nicht konsequent genug auseinanderhaut. Aber anerkannt hat die Religion, hat vor allem das Christentum diese Thatsächlichkeit des Bösen stets mit aller Energie, zum Teil

sogar pessimistisch überspannt, man denke an Augustin oder Calvin, an Prädestination und Erbsünde, an Teufel und Hölle. Auf der anderen Seite hat sie es freilich dem Menschen auch wieder leicht, oft viel zu leicht damit gemacht: man kann auch mit der Gnade spielen, und es braucht dabei nicht immer so plump und brutal herzugehen, wie bei dem Ablaßhandel eines Tezel. Aber doch liegt in dem Rufe: „Thut Buße, denn das Himmelreich ist herbeigekommen!" auf der einen Seite das sittliche Recht und die sittliche Größe der christlichen Religion: sie nimmt es ernst mit der Sünde als einem Frevel gegen Gott; und auf der anderen Seite zeigt sie sich darin echt religiös, daß sie auch dem Gefühl der sittlichen Schwäche und Ohnmacht, der Sehnsucht und dem Wunsch loszukommen von der Sünde, Verzeihung zu finden für das Vergangene, dem Gedanken an ein sittlich Vollkommenes und unendlich Sittliches in ihrem Glauben an Gnade und Erlösung Ausdruck gibt. Weil die Sittlichkeit ohne Religion dieses Heilmittel nicht zu bieten im stande ist, ist sie geneigt, den Stachel des Bösen zu unterschätzen und es damit leichter zu nehmen; weil die Religion ein solches Mittel zu besitzen glaubt, deshalb kann sie ihn dem Menschen um so tiefer in Fleisch und Herz eindrücken.

Allein wie steht es dann mit unserem Glauben an den Wert der Bekehrung des Sünders auf dem Totenbette?

Sie sehen, was ich mit dieser plötzlichen Frage

meine; ich will es aber auch ausdrücklich aussprechen. Ein in Sünde verbrachtes Leben macht man nicht gut durch die Gefühlswallung einer letzten Stunde; Sünde sühnt man nur durch Ueberwindung des Bösen im Leben und durch den immer reicheren und volleren Beitrag dieses Lebens zum Siege des guten Prinzips über das böse.

So liegen freilich auch hier dieselben großen Gegensätze, wie sie uns beim Verhältnis von Glauben und Wissen entgegengetreten sind. Aber — das Wissen trennt, das Leben vereinigt. Und deshalb sehe ich hier getroster als dort der Zukunft und ihren Kämpfen entgegen. Die sittlichen, die sozialen Aufgaben müssen und werden uns zusammenführen, wenn uns auch die Glaubensfragen vorerst noch mehr trennen und zerklüften sollten. Und wenn es einerseits richtig ist, daß sich auf religiösem Grunde bestimmte Tugenden vor allem leicht und schön entfalten und die Religiosität dem ganzen Menschen eine gewisse Weichheit und Zartheit des Gemütes geben — kann, nicht muß, welche zur Entwickelung solcher Tugenden einen besonders günstigen Boden darbietet und den darauf blühenden Blumen einen besonders feinen Duft verleiht, und wenn andererseits der Glaubende, belehrt durch das Vorhandensein einer religionslosen Moral, die sittlichen Eigenschaften der Duldsamkeit und der Gerechtigkeit auch Andersdenkenden gegenüber bewähren wollte, so wird ja Lessings weiser Richter auch hier Recht behalten:

Mit Sanftmut,
Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohlthun,
Mit innigster Ergebenheit in Gott

wird sich der Steine Kraft auf beiden Seiten offenbaren, und darüber der Streit ums Apostolikum in den Nöten der Zeit allmählich doch in den Hintergrund treten können.

Vierter Vortrag.

Die Religionen. Individualismus und Mystik. Kirche und Staat.

Hochverehrte Anwesende!

Wir wenden uns dem geschichtlichen Leben der Religion zu. Eine Geschichte der Religionen in der Vergangenheit, ein Ueberblick über die sämtlichen heute bestehenden Religionen — dieses Historische und Ethnologische zusammen könnte uns darüber allein umfassenden Aufschluß geben. Allein das übersteigt eines Menschen, übersteigt jedenfalls bei weitem meine Kraft, und überdies in den zwei mir noch zur Verfügung stehenden kurzen Stunden wäre es ein völlig aussichtsloses Unternehmen, auch nur in den dürftigsten Zügen eine solche Skizze geben zu wollen. Aber in dem geschichtlichen Lauf und Gang der Religionen liegen selbst wieder Fragen und Probleme, die für das religiöse Leben von Bedeutung sind, und sie möchte ich daher herausgreifen und erörtern dürfen.

Es gibt viele Religionen, im Christentum eine Reihe von Konfessionen, Kirchen und Sekten, neben dem Christentum einige ihm an Verbreitung und Anhängerzahl ähnliche oder gar überlegene Hauptreligionen, und dann die große Masse der kleinen, wenig umfangreichen, oft höchst niederen, höchst seltsamen, höchst unerfreulichen Erscheinungsformen, die doch ebenfalls auf den Namen einer Religion Anspruch machen können. Der religiöse Mensch, der von seiner Religion und ihrer Göttlichkeit durchdrungen und ausschließlich überzeugt ist, muß an dieser Vielheit Anstoß nehmen, und auf die Frage nach dem Ursprung derselben gibt es für ihn eigentlich nur eine Antwort: seine Religion ist die richtige und wahre, und alle anderen sind unwahr und falsch. Dieser Gedanke kommt in einer ganz bestimmten Theorie über den Ursprung der Religion zum Ausdruck, welche man daher als die religiöse oder theologische bezeichnen kann. Darnach beruht die Religion auf göttlicher Offenbarung an den oder die ältesten Menschen; diese Urreligion ist eben darum als geoffenbarte die reinste und beste und vollkommenste gewesen und hat sich in der einen wahren Religion, dem Christentum, erhalten und fortgepflanzt oder ist durch dessen Stifter in ihrer ursprünglichen Reinheit wiederhergestellt worden, während die Vielheit und Buntheit der anderen Religionen nichts ist als Folge von Abfall und Sünde, als Depravation und Degeneration.

Diese Theorie, so einfach sie klingt, beruht doch auf einer ganzen Reihe der fragwürdigsten Voraus-

setzungen: Gott in ganz anthropomorphistisch-kindlicher Weise als Lehrer der ersten Menschen gedacht, diesen Urmenschen in völlig unhistorischer und unpsychologischer Auffassung des Thatsächlichen und des Denkbaren die Verständnisfähigkeit zugetraut für ein so hohes Gut und eine so reiche Gabe, und das Wesen der Religion verkannt, diese in Lehre und Lehrmitteilung verwandelt, und das Ganze somit recht eigentlich eine Konzeption der Orthodoxie: schon die ersten Menschen und eben sie haben den rechten Glauben gehabt, sind orthodox gewesen.

Dieser orthodoxen tritt im achtzehnten Jahrhundert mit schneidender Schärfe die rationalistische Auffassung vom Ursprung der Religionen gegenüber, die freilich ihrerseits wieder mit recht alten Gedanken der griechischen Sophistik sich berührt: die Religion als positive und bestimmte eine menschliche Erfindung, auf Priesterbetrug und staatskluge Berechnung zurückzuführen, und daher abgesehen von der allein gültigen rationalistischen Vernunftreligion alles andere, was sich darum und daran gehängt hat, Lug und Trug und übler Aberglauben.

Auch diese Auffassung ist ebenso intellektualistisch wie die erstere: Denkkategorien werden als die allein zu Recht bestehenden auf die Religion übertragen, Anteil und Recht der Phantasie vollständig verkannt, die Religion auch hier gemessen mit den Maßstäben des Wahren und des Falschen, des Echten und des Unechten, und

darum die Auffassung geschichtslos, wie der ganze Rationalismus des vorigen Jahrhunderts geschichtslos ist. Aber ein Körnchen Wahrheit steckt freilich auch darin, das im Schrecken über solch verletzende Ehrlichkeit doch meist viel zu sehr übersehen wird: daß nämlich auch in dem Entwickelungsgang der Religionen wie in aller Geschichte, wie selbst im Entstehen und Wachsen der Sprachen menschliche Willkür auch mitgespielt habe und daß es auch hier menschlich, oft nur allzu menschlich zugegangen sei, daß in der That Priester und Orakel, Konzilien und Kirchenregiment gar vielfach eingegriffen und Lehre und Kultus nach bestimmten Tendenzen und zu bestimmten, oft recht egoistischen Zwecken gestaltet und gemodelt haben. Ich darf Sie nur an das Orakel in Delphi erinnern oder an die Art und Weise, wie in der christlichen Kirche von früher Zeit an bis herab auf die jüngste Vergangenheit Dogmen gemacht, fixiert und durchgesetzt worden sind.

Aber soviel auch im einzelnen künstlich gemacht worden sein und immer noch gemacht werden mag, die Religion selbst ist nicht gemacht, sondern entstanden. Und darum nun andere Theorien, die diesem Entstehen und Wachsen sein Geheimnis abzulauschen bemüht sind. Drei historische Theorien, drei —ismen bieten sich hierzu an, der Totemismus, der Fetischismus, der Animismus. Der erste, der sogenannte Totemismus, ist der Name für eine unter den Indianern namentlich verbreitete Sitte, sich irgend einen Zierat oder ein Tier

als Familien- oder Stammesabzeichen, eine Art Wappen also, auszuwählen und ihm Verehrung zu erweisen. Nicht allzuverschieden davon ist der Fetischismus der Neger, der Glaube an zufällige, von wunderbaren Zauberkräften erfüllte Gegenstände und der solchem Fetisch gewidmete Dienst. Unter Animismus endlich versteht man den Glauben an die Existenz und die Verehrung der Ahnengeister einer Familie oder eines Stammes. Namentlich die letzte dieser drei Hypothesen, wonach hier die primitivste Form der Religion zu suchen sei, hat vielfach Beifall gefunden; und gewiß verschmelzen sich in diesem Seelenkultus die beiden mächtigsten Tendenzen des religiösen Vorstellens, der Gottes- und der Unsterblichkeitsglaube in einfachster Weise miteinander, auch fehlt derselbe fast in keiner der vorhandenen Religionen ganz. Und so haben wir in den animistischen Religionen sicher eine der weitverbreitetsten und ursprünglichsten Erscheinungsformen vor uns; und ebenso glaube ich, daß wir es im Fetisch- und Totemdienst mit recht niedrigen und recht primitiven Religionsstufen zu thun haben.

Allein die Notwendigkeit, die Frage nach dem historischen Ursprung und der thatsächlichen Erstlingsform der Religion gerade nur mit einer dieser drei Hypothesen zu beantworten, vermag ich trotzdem nicht einzusehen. Man muß ja den Begriff des Totem oder Fetisch sehr weit ausdehnen, wenn man alles darunter subsumieren will, muß schließlich auch in Sonne und Mond, wo sie verehrt werden, solche Totems oder Fetische

erblicken, während man sich recht wohl primitive Religionsformen denken kann, die weder totemistisch noch fetischistisch noch animistisch sind; und umgekehrt könnte die Sitte des Totem ganz wohl losgelöst von aller Religion für sich existieren, ein Totem gedacht werden, der überhaupt nichts mit Religion zu thun hätte. Und darum scheinen mir diese drei gewiß ganz richtig beobachteten Primitivformen wichtig nur als verschiedene Stufen und Gestaltungen des historisch sich entwickelnden Lebens der Religion; zu den ersten Anfängen und den Ursprüngen selbst hinabzusteigen ist uns aber hier ebenso versagt, wie überall sonst; unsere geschichtliche Kenntnis ist ja immer nur ein kleiner und später Ausschnitt aus einer langen Reihe, deren erster Teil ebenso in Nacht und Nebel gehüllt ist wie der später kommende noch im Schoß der Zukunft liegende Rest. Sicherlich hat es eine Zeit gegeben, wo die Menschen noch keine Religion hatten, sicherlich ist sie also irgendwann und irgendwo, vielleicht auch wiederholt, zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten entstanden; aber die Frage nach diesem Ursprung und Entstehen, d. h. nach der faktisch ersten Form, in der das religiöse Leben auftrat, ist eine unlösbare. Wohl aber mögen wir, gerade an solchen niedrigen Stufen, erkennen, wie auch für die Religion das Gesetz der geschichtlichen Entwickelung gilt, wonach auch sie wachsen und werden, blühen und gedeihen, verfallen und verkümmern, absterben und untergehen. Und dabei ist sicher nicht Einheit und Einzigkeit, sondern

Vielheit und Mannigfaltigkeit als das Naturgemäße und Ursprüngliche vorauszusetzen.

Das scheint auch im Wesen der Religion selbst zu liegen, auf das uns diese ganze Frage nach ihrem Ursprung ohnedies noch einmal zurückzugehen nötigt. Nicht das ist eigentlich das Wunderbare, daß so viele Religionen vorhanden sind, viel eher ist zu fragen, warum es nur so wenige gibt?

Die Heimat der Religion ist das Gefühl, und das Gefühl ist der Sitz der Individualität und der Kern der Persönlichkeit; daher hat die Religion von Haus aus einen durchaus individualistischen Zug, und das Natürlichste schiene zu sein, daß es so viele Religionen als Menschen oder Familien gibt, daß jeder einzelne oder jedes Haus seine eigene, seine Privatreligion hätte. Dieses individuelle Element im religiösen Leben ist nun freilich innerhalb der historischen Religionen überwuchert und zugedeckt von einem anderen stärkeren, dem geselligen oder sozialen Hang, der auch in der Religion die Menschen zusammenführt und vereinigt. Aber es ist doch von Anfang an da, ist das erste und ist — das verbirgt sich oft — auch ein Bleibendes inmitten der religiösen Vergesellschaftung; und darum müssen wir ihm auch hier für sich nachgehen, es mitten in jener zu entdecken suchen.

Fromm nennen wir doch nicht den, der glaubt, was die Kirche glaubt und an ihren gottesdienstlichen Handlungen äußerlich Anteil nimmt, sondern Frömmigkeit ist eigenes religiöses Erleben und Empfinden, und

dieses muß jederzeit ein persönliches und individuelles sein. An irgend einem Punkt, bei irgend einer Gelegenheit geht mir das Gefühl meiner Endlichkeit und geht in mir die Sehnsucht nach dem Unendlichen auf, nach einem Gott, nach meinem Gott, und die Sehnsucht nach meiner Unendlichkeit, nach der Unsterblichkeit meiner Seele und der Seelen meiner Lieben. Und jener Anlaß gibt dem Gefühl seine Farbe, seine Schattierung, seine Eigenart, — der Anlaß und dazu noch die persönliche Differenz des Erlebenden, das was wir Temperament und Naturanlage, Individualität und Charakter nennen. So sehen wir z. B. — wir alle kennen ja solche religiöse Verschiedenheiten im Kreise unserer Bekannten — auf der einen Seite die heitere Frömmigkeit, welche sich durch die religiöse Erhebung zu Gott das Herz ausweiten und stärken, durch die demutsvolle Ergebung in seinen Willen fröhlich und mutig stimmen läßt und alles zum Besten zu kehren gelernt hat; und auf der anderen Seite jene ernste und strenge, herbe und schmerzbewegte Religiosität, welche im Aufblick zu der unendlichen Heiligkeit Gottes, zu Boden gedrückt durch das Gefühl des persönlichen sittlichen Unwerts und der sündhaften Schwäche einen finsteren Geist rigoroser Gesetzlichkeit in sich ausbildet und pflegt, oder in Schmerz und Leiden die Hand Gottes am eindringlichsten zu verspüren meint und deshalb über dem Segen des Leidens die Freuden und Güter des Lebens verschmäht und ein Göttliches in ihnen nicht ebenso zu finden vermag. Und

ähnlich wie die einzelnen unterscheiden sich so auch ganze Kirchen und Konfessionen, Sekten und Gemeinschaften voneinander: typisch verschieden stellt sich uns das Bild herrnhutischer und pietistischer, quäkerischer und puritanischer Frömmigkeit dar. Und dabei zeigt sich zugleich ein anderes: nach seiner Eigenart nimmt auch innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft jeder einzelne von der geschichtlichen Religion, zu der er gehört, nur die ihm zusagendste und angemessenste Seite heraus. Es ist durchaus nicht so, als ob für alle frommen Christen Christus und was er gethan und gebracht hat, dieselbe Bedeutung hätte. Ich glaube, die Unterschiede sind weit größer, als wir meist ahnen und uns vorstellen können; und wenn es zur Aussprache dieser persönlichen Religiosität kommen dürfte, würden wir gar oft erstaunt sein über die energische Einseitigkeit, die sich darin offenbarte. Was ist dir Christus? Darauf antworten auch die frommen Christen gar verschieden: dem einen ist diese, dem anderen jene Seite seiner Person und seines Werkes, dem ein anderes Wort von ihm wichtig und wert als jenem. Es ist eine der schlimmsten Wirkungen der Orthodoxie und des Kirchentums, daß sie im Interesse des allgemeinen Fürwahrhaltens und Bekennens, entsprechend allerdings dem nivellierenden Zuge unserer Zeit überhaupt, dieses Freiheitsrecht der Individualität im religiösen Leben immer mehr verkennen und verkümmern, und ein Zeichen, wie weit gerade sie abgeirrt sind vom wahren Wesen der Religion.

Und daher bäumt sich auch innerhalb der Kirche nicht bloß der „Unglaube“ und die Freiheit des Denkens gegen diesen ihren Bann auf, sondern — die Frömmigkeit selbst. Es gibt zu allen Zeiten dem herrschenden Kirchentum gegenüber ein solches Häuflein individueller Gefühlschristen, welches sich weigert, die kirchlich vorgeschriebene Uniform zu tragen und sich auflehnt gegen das von Priestern oder Kirchenregiment, von Päpsten oder Konsistorien Vorgeschriebene und Zugemessene, und als eine Art von Unterströmung das Recht der individuellen Frömmigkeit der alles gleichmachenden Kirchlichkeit und Rechtgläubigkeit gegenüber vertritt und geltend macht. Es sind dies vor allem die Stillen im Lande, die Mystiker.

Mystik ist nicht nur auf religiösem Gebiete zu finden. Wir reden z. B. auch von einer Naturmystik, die bald ästhetisch gerichtet sich auf das intimste in die Natur einlebt und einfühlt und eine ganz eigenartig innige Stimmungsbeziehung zwischen sich und dem Naturleben herstellt: an Böcklins Bildern läßt es sich vielleicht verdeutlichen, in anderer Weise gehören Märchen von Tieck hierher. Oder aber es ist die Naturmystik der Faustnaturen des sechzehnten Jahrhunderts, die sich ungeduldig ins Innerste der Natur versenken, sie von innen heraus erfassen und als Ganzes auf einmal direkt ergreifen und begreifen, ihr sozusagen ins Herz sehen möchten. Diesen beiden Richtungen der Naturmystik ist die religiöse Mystik nahe verwandt und ist an ihnen

verständlich zu machen. Auch hier handelt es sich um eine ganz intime persönliche Beziehung — nur nicht zur Natur, sondern zum Unendlichen, zur Gottheit, auch hier um ein Erfassen derselben von innen heraus, um ein unmittelbares Berühren und Verschmelzen, um ein absolutes Einswerden mit ihr; die mittelalterliche Mystik redet geradezu von einer „Vergottung". In dieser Intimität mit der Gottheit liegt nun aber auch der ganz individuelle Charakter dieser Mystik. Dafür kann es keine konventionell fixierten und offiziellen Formen und Formeln, kann es vor allem keine Vermittelung irgend welcher Art geben: jeder muß sich diesen intimen Zugang zu Gott und diesen rein persönlichen Umgang und Verkehr mit ihm ganz individuell und ganz selbständig schaffen und gestalten.

Und so finden wir denn im Mittelalter, wo man so ganz besonderen Wert auf die Vermittelung durch die Kirche legte, diese frommen Mystiker und Gottesfreunde vielfach als Häretiker verfolgt und bestraft, obgleich sie sich auf neutestamentliche Vorbilder und Typen berufen konnten, und obgleich die eigentliche Lebenskraft der Religion und Frömmigkeit gerade auf ihnen beruht. Hier haben wir ja religiöses Gefühl in voller Innigkeit, Stärke und Reinheit. Allein trotzdem können wir der Kirche nicht so unrecht geben, wenn sie gegen diese Mystiker mißtrauisch gewesen ist und es zum Teil noch ist. Ich habe die religiöse Vorstellung und den religiösen Kultus gelegentlich Stütze, Halt und Kontrolle der Re-

ligion genannt. Die Mystik versucht es ohne solche Stütze und unterwirft sich keiner solchen Kontrolle. Und damit läuft sie Gefahr — und nur selten entrinnt sie ihr, auf die Dauer gewiß niemals —, in ungesunden Mystizismus auszuarten.

Jedes Gefühl, das der Kontrolle des Denkens entzogen bleibt, wird unklar und verschwommen, und diese Verschwommenheit und Unklarheit liegt dem religiösen Mystizismus ganz besonders nahe. Das Unendliche ist ein für unser Denken Unerreichbares, das die Kategorien und Formen desselben nicht zu fassen vermögen. Daher hat sich zu allen Zeiten der affirmativen eine negative Theologie zugesellt, die Lehre, daß Gott zu groß und zu transcendent sei, als daß wir ihn erkennen und etwas über ihn aussagen könnten. So liegt im Gegenstand der Religion selbst schon ein Unkontrollierbares. Wenn nun aber vollends der Mystiker, unbekümmert um die Gesetze des Denkens, die Gottheit erfassen, das Unerkennbare sich intim zu eigen machen, sich in Ekstase und Verzückung zu ihr emporschwingen will, so muß er entweder ganz phantastisch werden, um ja gewiß alles irdisch Erfaßbare hinter sich zu lassen und zu überfliegen; oder aber — denn der Mystiker ist ebenso oft phantasielos als phantasievoll — er wirft sich auf das nächste beste und wird derb anthropomorphistisch, wird realistisch, geradezu sinnlich. Das intimste menschliche Verhältnis aber ist das Liebesverhältnis zwischen Mann und Frau, und darum fehlt in diesem ungesunden Mysti=

zismus fast niemals ein Zug sinnlicher Verliebtheit: die Gefühlserregung, die erst so erhaben und übersinnlich beginnt, ergreift den ganzen Menschen und endet — nach dem wahren Wort des Mephistopheles vom „übersinnlichen sinnlichen Freier" — in platter Sinnlichkeit. Dem mittelalterlichen Mystiker wird darum die Mutter Gottes zum Gegenstand eines religiösen Minnedienstes, und in den Frauenklöstern des Mittelalters sehen wir zum Teil mit sittlichem Schauder das gefühlsmäßige Liebesspiel mit dem Seelenbräutigam in widerlich anstößiger Weise sich ausspinnen; und es ist darum auch kein Zufall, daß in diesen Kreisen das hohe Lied, diese Sammlung alttestamentlicher Liebeslieder von weltlicher Art und starker Sinnlichkeit, mit besonderer Vorliebe religiös-mystisch gedeutet und verwertet worden ist.

Noch schlimmer aber wirkt in demselben Sinne die Abkehr des Mystikers vom Leben und praktischen Handeln: jenes unmittelbare Leben mit Gott und in Gott füllt ihn völlig aus, ist ihm alles und tritt an die Stelle von allem; er schwelgt, er schwärmt, er luxuriert in seinem Gefühl. Diese quietistische Gefahr des Mystizismus hat niemand schlagender und anmutiger dargelegt als Lessing im Nathan, wo dieser Recha zeigt, wie viel andächtig Schwärmen leichter als gut Handeln sei, wie gern der schlaffste Mensch andächtig schwärmt, um nur gut handeln nicht zu dürfen. Und einer der größten Mystiker aller Zeiten, der Meister Eckart (ums Jahr 1300) hat selbst vor dieser naheliegenden Verirrung

warnen zu sollen geglaubt und gesagt: „Wäre der Mensch in Verzückung wie St. Paulus war und wüßte einen siechen Menschen, der eines Süppleins von ihm bedürfte, ich achte es weit besser, daß du ließest aus Minne von der Verzückung und dientest dem Dürftigen in größerer Minne.“

Eine ganz eigenartige Wirkung der Mystik und des Mystizismus aber — und das führt uns wieder auf unseren Ausgangspunkt zurück — liegt noch in einer ganz besonderen Seite ihres Verhältnisses zu der Kirche. Dem Mystiker liegt alles an dem unmittelbar persönlichen Verkehr mit Gott, und daher will er nicht nur nichts wissen von einer Vermittelung durch die Kirche, sondern er bringt dieser auch in ihrem Bestand direkte Gefahr: die Mystik macht gleichgültig gegen Dogma und Lehre; deshalb geriet auch — es ist das ein ganz eigentümliches, aber durchaus begreifliches Faktum — der Pietismus, eine Vermischung von Mystizismus und praktischem Christentum, zuerst in Streit mit den orthodoxen Lutheranern, und leitete ganz naturgemäß den Rationalismus ein, als dessen Vorfrucht er bezeichnet werden muß; denn erst stumpften sie durch ihre gefühlsmäßige Auffassung der Religion den Sinn und das Interesse für Dogma und Rechtglauben ab, und als dann ihre eigene religiöse Kraft und Wärme nachließ, da war das Denken durch sie von den Fesseln des Dogmas befreit und kehrte nun seine Waffen gegen die Kirche und gegen dieses Dogma selbst; und erst im Kampf mit diesem

„entarteten" Sprößling hat sich dann der Pietismus des neunzehnten Jahrhunderts mit der Orthodoxie zusammengefunden und verbündet.

Dieser historischen Reminiscenz an den Pietismus mag aber noch etwas entnommen werden: auch die Mystik ist doch nur selten ganz individuell, ganz geschichtslos; selbst sie untersteht dem gemeinschaftbildenden und geselligen Zug in der Religion und bringt es so zwar nicht zur Bildung von ganzen Religionen und Kirchen, aber doch zur Entstehung von Sekten und kleinen Gemeinschaften von einer mehr individuellen und familiären Gestalt, als jene großen und weiten Verzweigungen einer ganzen Kirche es sein können.

Daß die Religion überhaupt zur Gemeinschaft führt, ist der Natur des Menschen im ganzen und der Natur des Gefühls im speziellen durchaus angemessen und notwendig. Wes das Herz voll ist, des gehet der Mund über. Je mehr einer daher erfüllt ist von religiösen Gefühlen und Empfindungen, desto lauter wird er davon zeugen, desto mehr es anderen mitteilen wollen. Und umgekehrt ist auch im religiösen Leben das eigene Erleben der Durchschnittsmenschen ebenso wenig reich und originell wie auf allen anderen Gebieten, und daher der natürliche Zug, sich gerade hier das Dunkle und Unbestimmte des Gefühls durch andere reicher Veranlagte ausdeuten, sich Bilder, die zu schaffen die eigene Phantasie zu arm und unfruchtbar ist, von höher Begabten geben zu lassen. Vor allem aber liegt dieser Zug der

Gemeinsamkeit und Geselligkeit auf dem Gebiet des Kultus. Wie jede Handlung weckt auch er den Trieb der Nachahmung, der Reiz des Geheimnisvollen, der sich fast immer mit Religion und religiösem Handeln verbindet und den Kultus zu einem Mysterium macht, lockt und das Schöne und ästhetisch Wohlgefällige ladet zum Mitfeiern und Mitgenießen ein; und so ist sicher die religiöse Gemeinschaft zuerst Kultusgemeinschaft gewesen, erst wohl im engen Kreise der Familie und des Hauses, dann darüber hinaus in Horde und Stamm, in Nation und Volk. Zweierlei ergibt sich daraus von selbst: einmal der Unterschied von aktiven und passiven Teilnehmern; der eine betet vor, der andere nur nach und mit, der eine opfert und spricht, die anderen sehen und hören zu, der Hausvater ist der Priester, die Hausgenossen die Gemeinde, und so ist der Unterschied von Priestern und Laien da. Und das zweite ist der enge Anschluß dieser Kultushandlungen an Sitte und Brauch. Gegenüber der genialen Auffassung Iherings, der in Brauch und Sitte überall nach Zwecken und nach dem Nutzen sucht, hat man neuerdings behauptet, daß alle Sitten und Gebräuche ursprünglich religiöse Zeremonien, Kultushandlungen gewesen und nur nach und nach ihres religiösen Charakters entkleidet und neuen weltlichen Zwecken dienstbar gemacht worden seien. Diese Anschauung ist gewiß einseitig, wenn sie sich auch auf viele unserer Kinderspiele berufen kann, in denen sich altheidnischer Kultus erhalten hat — ein tiefer Sinn im

kindischen Spiel, wie ja ähnlich die Gottesvorstellungen unserer germanischen Vorfahren in manchen unserer Kindermärchen weiterleben. Aber das geht jedenfalls aus solchen Gedanken hervor, daß das religiöse Leben und Handeln mit den in der Sitte verfestigten Formen des Volkslebens überhaupt aufs engste sich verschmolzen und verbunden hat.

Der feste Formenreif aber, der sich um das Ganze eines Volkes herumlegt und sein Leben zu einem Festgefügten zusammenpackt, ist bekanntlich der Staat. Das Verhältnis der Religion zum Staat ist daher im geschichtlichen Leben der Völker von besonderem Interesse und von hervorragender Wichtigkeit für ihre ganze äußere und innere Entwickelung. Gleich im Altertum tritt uns zwischen den orientalischen Völkern und den freien Griechen ein bemerkenswerter Unterschied entgegen. Er reflektiert sich in der Vorstellung vom Verhältnis Gottes zur Welt, das bei den semitischen Völkern ihrer absolutistischen Staatsform entsprechend so ganz anders gedacht wird als bei den Griechen, deren olympischer Götterrat der Stellung Agamemnons zu den anderen Fürsten und Herren im Lager vor Troja nachgebildet ist. Doch ist es vielmehr ein anderes Aeußerliches, was uns hier beschäftigt und interessiert. Im Orient finden wir fast überall ein ausgeprägtes und ausgebildetes Priestertum, das leicht zur Priesterkaste sich verfestigt und mit den politischen Herrschern des Staates um Einfluß und Gewalt ringt: das Verhältnis

zwischen Samuel und Saul ist hierfür typisch bei den Juden, und im Gangesthal hängt der Sieg der Priesterkaste geradezu mit einer Umgestaltung des ganzen arischen Volkscharakters, nicht eben zum Besseren, zusammen. Dagegen waren die Griechen zu politische, zu staatlich angelegte Menschen, um einen Priesterstand, eine Hierarchie neben oder gar über dem Staat zu dulden, das Geschäft des Opferns blieb den Feldherrn oder Archonten vorbehalten, Priester und Wahrsager waren, wenn nicht Diener des Staates, dann gewiß reine Privatpersonen; und selbst die klugen Priester von Delphi brachten es niemals über den moralischen Einfluß hinaus zu einer amtlichen Stellung und Autorität in der griechischen Staatenwelt. In Rom vollends war die Religion ein politisches Institut, der regierende Adel sah in ihr eines seiner Machtmittel und eine seiner Verwaltungsaufgaben. Und wenn ein Augur dem anderen zulächelte, so zeigte sich darin nur die Ueberlegenheit des Politikers über die fables convenues der Volksreligion.

Ganz anders verwickelt und kompliziert lagen von Anfang an die Verhältnisse zwischen der christlichen Kirche und dem Staat. Jesus selbst hatte durch Ablehnung der politischen Messiasidee mit dem Wort: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist (Matthäus 22, 21), den möglichen Konflikt noch vermieden: sein Reich war nicht von dieser Welt. Aber es war in dieser Welt, und so finden sich schon im Neuen Testament innerhalb des ältesten Christentums

zwei entgegengesetzte Auffassungen über jenes Verhältnis, deren zweite notwendig zum Konflikt führen mußte. Römer 13, 1 sagt der Apostel Paulus: „Jedermann sei unterthan der obrigkeitlichen Gewalt, denn es gibt keine Obrigkeit, die nicht von Gott wäre"; das gilt auch von einer heidnischen Staatsgewalt, sogar von der Regierung des Kaisers Nero, unter dem dieser Brief geschrieben ist. Der Verfasser der Apokalypse dagegen sagt — ebenfalls in seinem 13. Kapitel: der Staat ist vom Teufel; denn „der Drache gab dem Tier seine Kraft, seinen Thron und große Gewalt" (V. 2). Und warum auch nicht? es war ja der römische, der heidnische Staat, und der auf dem Throne saß und als Kaiser göttliche Verehrung für sich beanspruchte, war Nero; in der Anschauung der ältesten Christen aber wurden die heidnischen Götter zu Dämonen, zu bösen Geistern, der römische Staat also zum Reich des Bösen. Und so erklärt sich die vorwiegend ablehnende und feindselige Haltung des Christentums der ersten drei Jahrhunderte gegen den Staat, die durch die über dasselbe verhängten Verfolgungen nur noch verbitterter wurde. Inzwischen hatte sich aber das Christentum selbst auch organisiert, es war zur Kirche, ja mehr noch zum Staat im Staat geworden, und hatte dabei auch staatliche Aufgaben übernommen, ein Kirchenrecht neben dem Staatsrecht ausgebildet, zum Teil in Befolgung eines Verbots des Apostels Paulus, daß Christen in ihren Streitigkeiten untereinander nicht vor heidnischem Tribunal Recht suchen sollen (1. Korinther 6, 1 ff.).

Da trat unter Konstantin der überraschend wunderbare Umschwung ein, das römische Kaiserreich wurde christlich. Wie schwer es selbst den hervorragendsten Geistern fiel, sich in diese neue Situation hineinzufinden und hineinzudenken, das zeigt noch hundert Jahre später Augustin, der den weltlich-irdischen Staat noch immer mit mißtrauischen Augen betrachtet und dem Christen nur gerade gestattet, den Frieden, den der Staat schafft, für seine höheren Zwecke zu nützen und sich desselben zu freuen. Wenn er freilich daneben vom Staat verlangt, derselbe solle die Menschen zwingen, in die Kirche einzutreten, die Ketzer aber bekämpfen und bestrafen, so sieht man, wie bei diesem Mann auf der Grenze zweier Zeitalter die spätere mittelalterliche Lehre sich bereits Bahn bricht. Die Praxis aber hatte schon vorher sich besser zurecht gefunden und die Bischöfe den Christ gewordenen Kaisern von Byzanz ein so devotes Entgegenkommen gezeigt, daß selbst das Dogma hinfort unter kaiserlichem Einfluß zu stande kam; Byzantinismus ist seither der Name für alle fluchwürdige Devotion in monarchischen Staaten geworden, und Schleiermachers Wunsch ist daher von jener Zeit her gerechtfertigt, daß „nie der Saum eines priesterlichen Gewandes den Fußboden eines königlichen Gemaches möchte berührt haben, daß aber auch nie der Purpur den Staub am Altar geküßt hätte“. Wahrhaftig, die Verbindung von Thron und Altar ist von Konstantin dem Großen bis zu dieser Stunde der christlichen Kirche nicht gut bekommen.

Und auch dem Staate nicht. Im Mittelalter gelang es dem Bischof von Rom als Papst und Oberhaupt der seiner Zeit unabhängig vom Staat gewordenen und organisierten Kirche, Königen und Kaisern den Fuß auf den Nacken zu setzen und dem Anspruch auf Abhängigkeit des weltlichen Regiments, auf Unterordnung des Staats unter die Kirche Geltung und Nachachtung zu verschaffen; einen selbständigen Staat gab es nicht; dafür war das Bild von dem Papst als Sonne und dem Kaiser als Mond, der erst von der Sonne sein Licht empfängt, typisch geworden. Diese weltbeherrschende Stellung aber führte mit innerer Notwendigkeit zur Entartung und völligen Verweltlichung der Kirche.

Anders lagen die Dinge im Protestantismus. Luther war ein Mann der Religion, kein organisatorisch veranlagter Mensch, und in seiner Abneigung gegen die zum Staat und zur Rechtsanstalt gewordene katholische Kirche wollte er seine Kirche auf geistliche Bethätigungen und Aufgaben beschränken und grundsätzlich nichts von einer so straff eingerichteten Kirche wissen. Deshalb machte er nicht nur den Staat selbständig und entließ ihn aus kirchlichem Machtbereich, sondern er übertrug auch — aufs neue ein verhängnisvoller Schritt — die äußere Organisation seiner Kirche dem Staat und der weltlichen Obrigkeit, oder da die lutherische Reformation zunächst nur in Monarchien Eingang fand, dem Landesherrn: ihn machte er zum Landesbischof und die Kirche zur Landeskirche. Daher dann hundert Jahre lang und

darüber der Grundsatz des Territorialismus: cuius regio, eius religio (die Religion der Unterthanen richtet sich nach der des Landesherrn), der die Religion für den einzelnen wirklich zu einer Frage der Geographie machte.

Gegen diese Regelung der Dinge empörte sich zuerst der Geist des Protestantismus selbst: der Gedanke der Glaubens- und Gewissensfreiheit des einzelnen Christenmenschen lag in seinem Prinzip, so oft er auch thatsächlich dagegen sich verfehlen mochte und heute noch verfehlt; und als im Hause der Hohenzollern der Religionswechsel eintrat und somit Fürst und Volk in Brandenburg verschiedenen Konfessionen angehörten, da wurde hier zum erstenmal klar, daß im modernen Staat jeder das Recht haben müsse, nach seiner Fasson selig zu werden. Ausgesprochen freilich wurde dieser Grundsatz erst von dem großen König der Aufklärung auf dem preußischen Königsthrone. Die Union hat dann allerdings die Ausgleichung wiederhergestellt und jene Differenz beseitigt; aber der moderne Staat, der in seiner Größe Protestanten und Katholiken, Christen und Juden umschließt, muß auf dem Boden völliger Parität und Konfessionslosigkeit, ja lassen Sie mich es aussprechen, er muß auf dem Boden der Religionslosigkeit stehen, er kann kein christlicher Staat mehr sein. Der Staat als solcher hat keine Religion und muß sämtliche bürgerlichen Rechte seiner Angehörigen vom religiösen Bekenntnis vollständig unabhängig halten.

Und noch von einer anderen Seite her ergibt sich

die Notwendigkeit einer schließlichen Lösung des Verhältnisses der beiden. In der reformierten Kirche hatten die Dinge schon frühe einen andersartigen Verlauf genommen; zwar nicht in Zürich, wo der politisch gerichtete Zwingli die kirchliche Reformation ebenfalls in die Hände der weltlichen Obrigkeit legte, auch nicht in Genf, wo Calvin Staat und Kirche durch die Aufrichtung einer strammen Kirchenzucht zu einer fast theokratischen Einheit zu verschmelzen suchte, wohl aber in Frankreich und Schottland, wo die Reformierten sich gegen andersgläubige Fürsten behaupten mußten. Es war, kurz gesagt, eine demokratische Entwickelung, die Kirche mußte sich selbst organisieren und that dies in der Presbyterialverfassung; das Laienelement bekam hier von vorneherein ein größeres Recht gegenüber den Geistlichen, und ein kirchlicher Parlamentarismus wurde der Träger des Kirchenregiments. Dieser demokratische Zug, der als ein allgemeiner in unserem Jahrhundert siegreich durch die Welt geht und sie unaufhaltsam umgestaltet, hat nun auch die lutherische Kirche erfaßt, und an die Stelle der absoluten Fürstengewalt des Landesbischofs, der doch nur ein Notbehelf war und eine Fiktion ist, und an die Stelle der ausschließlichen und einseitigen Kirchenleitung durch Geistliche und Juristen in bureaukratisch eingerichteten Beamtenkollegien oder Konsistorien trat die Mitwirkung des Laienelements, die Einrichtung der Synodalverfassung auch hier, eine Art konstitutioneller Monarchie also auch in der Kirche. Ich kann nun freilich nicht sagen, daß diese Synoden

in den verschiedenen deutschen Landeskirchen viel Gutes gewirkt hätten: sie sind — nicht ohne Schuld der freier denkenden Elemente, die sich an manchen Orten absichtlich davon fern gehalten haben — fast ausschließlich in die Hände einer einseitigen und engherzigen Orthodoxie geraten und ihre Beschlüsse erfreuen sich weder in der öffentlichen Meinung außerhalb noch in der Kirche selbst besonderer Achtung und Anerkennung.

Die größte Schwierigkeit aber ist, daß alle diese Kirchen nach wie vor Landeskirchen sind. Und hiergegen tritt nun in Nordamerika vor allem eine Neubildung in die Erscheinung, wonach die Kirchen völlig losgelöst vom Staate auch ihre einzelnen Teile unter sich nur in ganz losem Zusammenhang zu erhalten wissen und suchen. Um einen Geistlichen, der ihren Anschauungen genehm ist, scharen sich die Angehörigen einer Stadt, bildet sich eine Gemeinde, und diese ist die Trägerin und die eigentliche Einheit der religiösen Gemeinschaft. Man sieht auf den ersten Blick, welchen Vorteil diese Einrichtung hat: nicht bloß staatlich ist hier niemand gezwungen, einer solchen Gemeinde anzugehören, sondern auch kirchlich thun sich eben nur Gleichgesinnte zusammen, und so bestehen in einer Stadt für die verschiedenen Konfessionen nicht nur, sondern auch für die verschiedenen religiösen Richtungen besondere Gemeinschaften; nicht der kirchenregimentliche Geist bestimmt von oben her, bureaukratisch regierend und nivellierend das Ganze, sondern der Wille den Gemeindeangehörigen gibt sich von unten her die

Form, und damit ist der in den großen Landeskirchen so völlig verkümmerten Individualität wieder zu ihrem Rechte verholfen. Ein Streit ums Apostolikum kann hier nicht entstehen, die Gemeinden, die es im Gottesdienst gebrauchen, sind eben andere als die, die es nicht gebrauchen; ein Pfarrer kann von seiner Gemeinde entlassen und verlassen, aber er kann nicht auf Antrag des Kirchenregiments vom Staat abgesetzt, kann nicht für ein ganzes Land und bei uns — seien wir ehrlich — damit so ziemlich auch für das ganze übrige Deutschland unmöglich gemacht werden.

Wenn Sie mich aber fragen, ob das nun auch für Deutschland die Lösung sein solle und anzustreben wäre, so weiß ich doch nicht, ob ich ohne weiteres ja sagen kann. Daß es auch in einer solchen „freien Kirche" menschlich zugeht und nur in neuen Formen die alten Fehler und Schwierigkeiten wieder auftauchen werden, würde mich, der ich mir von irdisch-vergänglichen Einrichtungen überhaupt niemals den Himmel auf Erden oder den ewigen Frieden verspreche, wenig schrecken. Aber wie ich überhaupt nie und nirgends das Recht des historisch Gewordenen und Bestehenden verkenne und daher eine allmähliche Reform jederzeit einer plötzlichen Revolution vorziehe, solange jene möglich und an ihr nicht zu verzweifeln ist, so würde ich vollends in der radikalen Beseitigung und Umänderung des kirchlich geltenden Rechtszustandes von heute zu morgen ein großes Unglück sehen. Denn in Wirklichkeit hieße das doch nur

Desorganisation der protestantischen Kirche. Die katholische Kirche bliebe daneben dennoch in ihrer staatartigen Organisation und mit allen ihren mittelalterlichen Ansprüchen auf Beherrschung des Staates bestehen und wäre für diesen nun erst recht eine Bedrohung und eine Gefahr. Die Schwierigkeiten, die uns diese Situation bereitet, brauche ich Ihnen nicht erst auseinanderzusetzen, sie liegen klar vor unser aller Augen. Hier ist die Krisis, in der wir, unser deutscher Staat und unser deutsches Volksleben mitten inne stehen, in vollem Gang. In die Zukunft vermag ich nicht zu sehen und weiß Ihnen daher nicht zu sagen, welchen Ausgang dieser Kampf nehmen wird; persönlich aber sehe ich der nächsten Entwickelung dieser Dinge nicht ohne schwere Sorgen, nicht ohne pessimistische Anwandlungen entgegen. Nur das, meine ich, müßte im Lauf der letzten Jahre jedermann klar geworden sein, daß es der Staat und seine Leiter doch nicht nötig hätten, zwischen der Kampfstellung gegen kirchliche Anmaßung und kirchliche Ansprüche und dem Glauben an die notwendige Zusammengehörigkeit von Thron und Altar so gar unsicher und verständnislos, so gar schwächlich und tastend hin und her zu schwanken.

Fünfter Vortrag.

Die Religionen. Polytheismus, Monotheismus, Pantheismus. Religionsstifter und Offenbarungsglaube. Die Zukunft der Religion.

Hochverehrte Anwesende!

Allerlei Einteilungen bieten sich uns an, auch wenn wir von der Masse der niederen, wenig entwickelten Religionsformen absehen. Drei Paare, die sich mannigfach kreuzen und verschlingen, lassen Sie mich herausgreifen und daran die Probleme anknüpfen, die uns heute beschäftigen sollen: man unterscheidet Naturreligionen und Buchreligionen, polytheistische und monotheistische, und endlich nationale und universale Religionen.

Am einfachsten und nächstliegenden erscheint der Unterschied von Polytheismus und Monotheismus, und hier wenigstens glauben wir sicher zu gehen, wenn wir alsbald ein Werturteil daran knüpfen und den Polytheismus für eine unvollkommene Erscheinungsform des

religiösen Glaubens und Vorstellens erklären. Und es ist ja wahr: das Unendliche kann nur eines sein, nimmt daher der Mensch eine Mehrheit unendlicher Wesen, viele Götter an, so muß er notwendig den einen durch die anderen beschränken, das Unendliche zu einem recht Endlichen machen, und ein Niedriges und Unwürdiges wird sich in der Folge immer in diese polytheistische Gottesvorstellung einschleichen. Ich denke dabei an gewisse griechische Göttermythen, auf deren Unsittlichkeit ich früher schon hingewiesen habe. Allein gerade die Griechen können uns auch allerlei lehren, was unseren Gedanken darüber doch wieder eine andere Wendung geben kann. Zunächst schon darf man natürlich nicht meinen, daß das griechische Volk im ganzen die sämtlichen Götter auch wirklich verehrt oder auch nur gekannt habe, die in unseren Lehrbüchern der griechischen Mythologie verzeichnet stehen. Im Blickpunkt des religiösen Glaubens und Verehrens stand für jede Stadt und jede Landschaft doch vor allem einer dieser vielen, das war *ihr* Gott, und wenn es auch mehrere waren, so war gewiß dem einzelnen Frommen immer nur einer von diesen mehreren wichtig und wert, das war *sein* Gott; und die, die alle gleichmäßig verehrten, das waren vermutlich auch dort nicht die wirklich religiösen Naturen, sondern die oberflächlichen und äußerlichen, die korrekten Menschen, die es an nichts fehlen lassen wollten. Die höher und tiefer Blickenden dagegen sahen doch schon recht frühe, daß hinter dieser vielgestaltigen bunten

Götterwelt die Gottheit und das Göttliche selbst stehe. Philosophen mochten diesen Gedanken geradezu aussprechen und ausdenken, andere hielten, ohne viel darüber zu grübeln, an diesen Göttern als Erscheinungsformen, als besonderen Funktionären und Repräsentanten des einen Göttlichen überhaupt fest; und selbst die Dichter, die ja den Griechen ihre Götterwelt geschaffen hatten, arbeiteten nun den monotheistischen Zug, der in der monarchischen Einrichtung des Olymps angelegt war, auch ihrerseits immer feiner und reiner heraus, Zeus ward der Gott der Götter, der Gott. So sehen wir mitten in einer polytheistischen Religion den Monotheismus langsam heranwachsen und erstarken, sehen ihn sozusagen als Ziel der Entwickelung, als das notwendige und natürliche Resultat derselben schließlich vor uns stehen.

Umgekehrt bei den Juden. Hier ist der Monotheismus von Anfang an da, aber nicht, wie man sich das oft vorstellt, als ein hohes Gut, das ihnen wie eine Gottesgabe fertig und reif in den Schoß gefallen wäre, sondern eher als ein recht Niedriges und Partikulares, das man daher zum Unterschied von dem später Gewordenen besser mit dem Namen „Henotheismus" bezeichnet hat. Jahve ist der Gott der Juden, mächtiger als alle die Götter der anderen Nationen ringsumher, aber doch ein Gott wie sie, eines Geschlechtes und einer Art mit ihnen. Das starke und isolierende Stammesgefühl dieses semitischen Volkes spricht sich in

diesem henotheistischen Jahvedienst aus, und insofern kann man von einer Art „monotheistischen Instinkts“ bei ihnen reden, der freilich auch mit der unverkennbaren Unfruchtbarkeit ihrer Phantasie zusammenhängen mochte. Ein Gott der Juden und dieser Eine ihr Gott: jede Gefahr, die dieses Stammesgefühl bedrohte, in Zeiten der Blüte ein reger Verkehr mit dem „götzendienerischen“ Ausland, in Zeiten der Not der Verlust der politischen Selbständigkeit und der nationalen Existenz, brachte darum auch diesen Henotheismus ins Wanken. Was ihn rettete, das war eben sein Uebergang in den eigentlichen Monotheismus, und die, die diese Umwandlung angebahnt und vollzogen haben, waren die Propheten Israels; das Mittel der Rettung aber war der Gedanke der göttlichen Heiligkeit: Unser Gott ist ein heiliger Gott! Durch diese Vertiefung des Nationalen zu einem Sittlichen war Jahve ein anderer geworden als die übrigen Götter alle, nun erst war er der einzige: so wurde der Monotheismus als sittlicher Gottesglaube geboren.

In dieser Versittlichung liegt das Bedeutsame und bleibend Wertvolle dieser jüdischen Gottesidee, das Monotheistische ist davon nur eine, wenn auch nahe genug liegende Konsequenz, wie es auf der anderen Seite ihre notwendige Voraussetzung war. Das sieht man am Christentum, wo das Sittliche der Gottesidee festgehalten, daneben aber dennoch auf die konsequente Durchführung des monotheistischen Gedankens verzichtet

wurde. Unter dem Einfluß des Hellenismus ist hier eine Lehre von Gott aufgekommen, welche einerseits seine Einheit und Einzigkeit unangetastet lassen und auf der anderen Seite doch für drei Personen in dieser einen Gottheit Raum schaffen wollte. Liegt hier ein Widerspruchsvolles und Unvorstellbares, ein für das Denken absolut Unvollziehbares, so hat umgekehrt in der katholischen Kirche der Heiligendienst und die Heiligenverehrung, wobei sich jeder einzelne seinen Schutzpatron wählen kann, der populären Vorstellungsweise und der offensichtlich polytheistischen Neigung der Menge ein Entgegenkommen gezeigt, das uns den Kampf des Protestantismus dagegen als gegen ein „Heidnisches" nur zu gut begreiflich erscheinen läßt. Daß ab und zu einmal ein heidnischer Gott zum christlichen Heiligen wurde, ist für diese ganze Denkungsweise gewissermaßen symbolisch.

Ist der scheinbar so klare und eindeutige Gegensatz zwischen Polytheismus und Monotheismus schon durch die Unterscheidung des Henotheismus vom Monotheismus schwankend geworden und in dem einen überhaupt vielfach ein Hinaus- und Zurückstreben zu dem anderen zu bemerken, so werden die Grenzen noch mehr verwischt und zusammenfließen, wenn wir das Wort „Pantheismus" dazwischen werfen. Wenn es freilich anginge, darin nur eine philosophische Weltanschauung zu sehen, so hätten wir davon hier nicht zu reden. Aber es gibt auch eine pantheistische Religion und einen religiösen Pantheismus, wenn auch nicht als eigene Religions-

form, so doch als eine Art Unterströmung in allen, sowohl poly- als monotheistischen Religionen.

Beim Pantheismus als philosophischer Weltanschauung handelt es sich um das Verhältnis Gottes zur Welt, das hier als ein immanentes, nicht als ein extramundanes, transcendentes gefaßt wird — nach dem Goetheschen Wort:

Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
So daß, was in Ihm lebt und webt und ist,
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt.

Die Religion dagegen ist ein Verhältnis des Menschen zu seinem Gott. Wie das auf pantheistischer Grundlage gedacht werden kann, das mag uns wiederum Goethe zeigen, wenn er Faust in seinem Glaubensbekenntnis von dem Allumfasser und Allerhalter sagen läßt:

Erfüll davon dein Herz, so groß es ist,
Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist,
Nenn es dann, wie du willst,
Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür! Gefühl ist alles;
Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsglut.

Aber selbst bei dem philosophischen Pantheisten aller Pantheisten, bei Spinoza, nimmt der Pantheismus

eine religiöse Wendung, wenn er zum Schluß seiner Ethik auf den amor dei intellectualis, auf die intellektuelle Liebe des Menschen zu Gott und auf Gottes Liebe im Menschen zum Menschen und zu sich selber zu sprechen kommt. Das hat man freilich lange verkannt, und der Kirche war darum Pantheismus identisch mit Atheismus, Spinoza der Gottverfluchte, von Juden und Christen gleichmäßig Verworfene und Ausgestoßene. Erst Lessing und Jacobi, erst Herder und Goethe haben ihn besser verstanden und richtiger verstehen gelehrt, und nun konnte Schleiermacher in seinen Reden über die Religion begeistert ausrufen: „Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demut spiegelte er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdigster Spiegel war; voller Religion war er und voll heiligen Geistes.“ In dieser Weise würdigen konnte aber der Theologe des frommen Abhängigkeitsgefühls den Philosophen des Pantheismus nur deshalb, weil seine Frömmigkeit selbst eine durch und durch pantheistische war. Mit dem Universum, dem ganzen Weltall zur Einheit zusammenfließen und mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen, das war seine Religion; und nicht etwa nur die Religion der „Reden“, sondern auch die der „Glaubenslehre“, wo es vielfach nur anders klingt,

nicht anders gemeint ist. Und seit Schleiermacher wissen wir und können es verstehen, wie alle Religion, wie gerade die Mystik einen tief pantheistischen Zug hat: Gott alles in allem, also auch ich in Gott und ein Teil Gottes, in Gott auf- und untergehend, Gott in mir, mich durchleuchtend und durchglühend, oder wie einer dieser Mystiker kühn sagt:

Ich bin nicht außer Gott und Gott nicht außer mir,
Ich bin sein Glanz und Licht und er ist meine Zier.
Ich bin so groß als Gott, er ist als ich so klein,
Er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein.
Ich bin so reich als Gott, es kann kein Stäubchen sein,
Das ich, Mensch, glaube mir, mit ihm nicht hab' gemein.

Das ist die religiöse Immanenz, der fromme Pantheismus der Mystik. Und wenn die mystischen Schriften und Predigten, Hymnen und Lieder vielfach so pantheistisch klingen und diese Einheit von Gott und Mensch wie in den eben angeführten Versen des Angelus Silesius oft so drastisch ausgemalt wird, so werden wir uns auch nicht wundern, wenn im Mittelalter viele von diesen Mystikern als pantheistische Ketzer von der Kirche verurteilt worden sind. Daß sie selbst die pantheistische Ketzerei mehr als sie es ahnt und weiß, in ihrem eigenen Schoße birgt, daß eine Reihe ihrer gefeiertsten Theologen pantheistische Elemente in ihre Systeme mit aufgenommen haben — ich nenne neben dem Protestanten Schleiermacher den katholischen Thomas von Aquino —, ja daß selbst in der kirchlichen Lehre von

der Welterhaltung die Immanenz neben der im Schöpfungsdogma sich ausdrückenden Transcendenz zum Worte kommt, das soll hier wenigstens angedeutet werden.

Man könnte meinen, hierin liege nun doch vielleicht das in dem zweiten Vortrag vergeblich gesuchte Vereinigungsband zwischen Glauben und Wissen, im Pantheismus könnten die beiden eins werden. Daß es individuell möglich ist, das zeigen ja eben Männer wie Spinoza oder Schleiermacher. Aber ich fürchte, daß die noch ganz neuerdings ausgesprochene Hoffnung, Kirche und Wissenschaft, Theologie und Philosophie könnten auf pantheistischer Grundlage demnächst den ewigen Frieden schließen, eine Utopie ist. Der Pantheismus birgt nach zwei Seiten hin eine Schwierigkeit: Gott und Welt eins, Gott das All-Eine, da ist die Gefahr, daß entweder die Welt, der Kosmos, verschlungen werde von Gott — Akosmismus, daß die Weltdinge nichts anderes seien als Modalitäten, Spiegelungen und Kräuselungen des Unendlichen, die Welt nichts, Gott alles. Oder aber umgekehrt, die Gottheit geht in der Welt auf, so daß für sie nichts mehr übrig bleibt als — ein Name, dem Akosmismus dort steht dann der Atheismus hier gegenüber. Im ersten Fall kommt, wie man leicht sieht, das Weltwesen nicht zu seinem Recht und auch dem Wissen um die Welt droht die Gefahr der Verflüchtigung; im zweiten Fall ist die Religion nicht befriedigt, der Fromme steht plötzlich vor

dem Nichts. Ein einzelner kann nun freilich diesen Klippen rechts und links entgehen; aber Schleiermacher mag uns zeigen, wie auf des Messers Schneide zwischen den beiden Abgründen, von denen der eine die Welt, der andere die Gottheit zu verschlingen droht, keine Schule, geschweige denn eine Gemeinde oder eine Kirche zu stehen und Platz zu gewinnen vermag. Und wenn wir noch dazu nehmen, wie wenig der Pantheismus dem anthropomorphistischen Zug des religiösen Menschen entgegenkommt, so werden wir von ihm sagen müssen: er kann stets nur ein Ingrediens der Religion, vielleicht ein sehr intensives Element derselben, aber die Religion selbst und die Religion einer Gemeinschaft kann er niemals sein.

Als einen zweiten Unterschied habe ich den der Buchreligionen gegenüber den Naturreligionen bezeichnet. Jede irgendwie ausgebildete Religion hat Schriften, Zaubersprüche, Opferlieder und Gebete, rituelle Traktate, zeremoniale Gesetze u. dgl., aber nur die höchsten haben jene umfassenden, für Kultus, Glauben und Leben einer religiösen Gemeinschaft maßgebenden heiligen Schriften oder Bibeln, wie das Avesta der Perser, der Koran des Islam, das Alte Testament der Juden, das Neue Testament der Christen. Sie haben bei den Angehörigen der Religion kanonische Geltung, und diese gründet sich auf ihren göttlichen Ursprung, auf Inspiration und Offenbarung. Wo solche heiligen Bücher existieren, da wird der Glaube fast mit Notwendigkeit zu einem Glauben an sie, einem Bibelglauben, der in dem Sinn „Gottes Wort" darin

sieht, daß hier alles, wenn auch durch den Mund von Menschen, von Gott selbst gesprochen sei und um deswillen schon absoluten Glauben beanspruchen könne. Der Inhalt gilt als wahr, weil er in der Bibel steht.

Sie sehen aber sofort, wie diese Auffassung mit dem Wesen der Religion nicht im Einklang steht, vielmehr auf jenen orthodoxen Intellektualismus zurückgeht, wonach es in der Religion auf Lehre und Lehrmitteilung, auf Dogma und auf Worte ankomme. Und überdies, einer der wahrsten und fruchtbarsten Gedanken Lessings ist der, daß das Christentum älter sei als das Neue Testament, die Religion älter als die Bibel und daher nicht an ihr hänge, nicht auf ihr stehe und mit ihr falle. Und wenn nun die historische Forschung nachweist, wie allmählich und nicht ohne allerlei Schwankungen diese kanonischen Bücher entstanden und zu einer Sammlung vereinigt worden sind, wie allerlei Tendenzen und Gegensätze der Zeit, vergängliche Anschauungen nach dem damaligen Stand des Wissens und persönliche individuelle Auffassungen, wohl auch Mißverständnisse und Anstößiges mit eingeflossen sind, so wird man zwar nicht aufhören, immer wieder auf diese Bücher als auf die unmittelbarsten Quellen und „die redenden Denkmäler aus der heroischen Zeit der Religion“ zurückzugreifen; aber man wird darüber doch den durchaus menschlichen Charakter solcher Schriften nicht verkennen und leugnen dürfen, wird die ohnedies psychologisch unvollziehbare und unhaltbare Vorstellung von einer

wörtlichen Inspiration derselben aufgeben müssen und nicht für die Bücher der eigenen Religion eine Ausnahmestellung fordern wollen, die man den heiligen Schriften aller anderen Religionen ohne weiteres versagt.

Und zwar liegt das alles, wie ich meine, im Interesse der Religion selbst, die nicht abhängig gemacht werden darf von Buchstaben und Worten und damit von den Ergebnissen der historisch-philologischen Kritik, und auch nicht gezwungen werden darf zu unehrlicher und künstlicher Auslegung und Umdeutung des Bibelworts und Bibelsinns. Gerade darin fehlen wir in der religiösen Erziehung so vielfach, daß wir unsere Kinder ausschließlich gewöhnen und lehren, an Worte zu glauben und auf Worte zu schwören, daß wir ihren Wahrheitssinn auf Worte stellen; und doch ist ein solcher Wort- und Bibelglaube der labilste. Den Bibeln aber bleibt darum doch rechtverstanden ihr voller Wert erhalten als Urkunden und Zeugnissen des religiösen Bewußtseins ihrer Zeit, die die Zeit der ersten Liebe, des frischesten und kräftigsten, des unmittelbarsten und naivsten religiösen Empfindens war.

Für das gute Recht einer solchen freien Anschauung von Bibelwort und Bibelwert spricht auch schon der Umstand, daß die Stifter der Religion niemals die Verfasser heiliger Bücher gewesen sind. Buddha und Christus haben kein geschriebenes Wort hinterlassen. Man hat das wohl schon bedauert, ich vermag darin nur (mit

Max Müller) einen großen Segen und eine glückliche Fügung zu erkennen: ist doch dadurch dem schlimmsten Buchstabendienst, drohender Bibelvergötterung gewehrt und Raum offen geblieben für die Freiheit des Denkens und für die Individualität des Glaubens, die in den Kirchen ohnedies immer gefährdet sind. Zugleich liegt aber darin etwas wie ein Zeichen und Symbol dafür, daß das, worauf es in der Religion ankommt, nicht das geschriebene Wort, sondern die Person des Stifters sei.

In dieser Persönlichkeit und durch sie, so glaubt der Fromme, offenbart sich den Menschen ein Göttliches oder offenbaren sie den Menschen die Fülle des Göttlichen, wie sie es schauen und in ihrer Brust tragen. Indem sie ein Neues mitzuteilen haben, erscheint den Gläubigen dieses Neue, nie Gehörte als ein ihnen und durch sie Geoffenbartes. Und sie selber haben es nicht auf dem mühsamen Wege der Reflexion, des diskursiven Denkens erfunden, sondern sie haben es in sich gefunden, intuitiv geschaut, aus der geheimnisvollen Tiefe des unbewußten Seelen- und Gefühlslebens ist es scheinbar plötzlich hervorgebrochen und ihnen so selbst als ein Gottgewirktes entgegengetreten. Und wie es nicht das Produkt kalter Verständigkeit ist, so wirkt es auch wie eine Macht, die über den Menschen kommt, er weiß nicht wie; es ist ein ihm auferlegter Beruf, unter Umständen eine in schweren inneren Kämpfen übernommene Pflicht, dieses Neue, Gottgewirkte der Welt zu ver-

künden. Und wenn sich dann diese Bilder und Ideen in ihnen emporringen zu immer größerer Klarheit und endlich in leuchtender Gestalt vor ihrem geistigen Auge heller und heller geworden sind, dann reißen sie den Seher und Propheten, den gottbegeisterten Menschen mächtig mit sich dahin und verleihen ihm in Wort und That jene Unwiderstehlichkeit, welche Massen zu begeistern und erst einzelne, dann viele zu Schülern und Jüngern, zu Gläubigen und, wenn es not thut, zu Märtyrern zu machen vermag.

Wenn wir aber überall da von „Offenbarung" reden, wo die Heroen und Genien der Menschheit ihres Gottes voll begeisternd und begeistend durch den Zauber und die Macht ihrer Persönlichkeit ins Weite und Große wirken, so bedeutet dem Frommen dieses Wort natürlich mehr. Ihm ist es nicht bloß der religiöse Genius, der aus der Tiefe seines eigenen frommen Gefühls heraus ihm Welt und Leben deutet und seinen Gott ihm verkündigt, sondern er vernimmt aus dem Munde des Stifters die Stimme seines Gottes selbst: ein Gottgesandter und Prophet, ein Buddha und Christus, ein Menschensohn, der zugleich Gottessohn, der fleischgewordene Gott selber ist, so steht er vor ihm, und das erst ist ihm Offenbarung. Das ist der Schritt vom Jesus der Geschichte zum Christus des Glaubens, vom Asketen Gotama zum Buddha, dem Erleuchteten, daß man nicht nur glaubt, was sie sagen, sondern daß man an sie selber glaubt.

Daraus ergeben sich zweierlei Schwierigkeiten. Fürs erste ist es historisch nicht leicht, sich von dem inneren Leben gerade der größten und höchsten dieser Heroen der Religion ein Bild, eine klare Vorstellung zu machen. Bei einem Propheten wie Jeremias, einem Apostel wie Paulus, einem Reformator wie Luther, da mag es uns allenfalls noch gelingen, uns in ihre Seele zu versetzen und ihr Daimonion zu begreifen. Vor den eigentlichen Religionsstiftern dagegen stehen wir als vor einem tiefsinnigen, schwer zu deutenden Rätsel. Derjenige von ihnen, in dessen Inneres es noch am ehesten möglich wäre vorzudringen, Mohammed, ist doch kein ausschließlich religiöser Genius, er ist auch Eroberer und kluger Diplomat, ist ein politischer Kopf und daneben ohne Zweifel mit einem ausgesprochen pathologischen Zuge behaftet gewesen. Von den beiden größten dagegen, dem Fürstensohn im Gangesland und dem Zimmermannssohn im Jordanthal, ist uns kein Bild in historischem Interesse oder mit historischer Treue überliefert, sondern von der Hand des Glaubens und von liebender Verehrung ist es gezeichnet und ein ideales Götterbild ist daraus geworden. Und so ist es denn auch noch keinem Biographen gelungen, das Leben und die Bewußtseinsvorgänge Jesu aus dem Helldunkel der Glaubensbeleuchtung heraus in das volle Tageslicht der Geschichte zu rücken. Der einzige, der es nachschaffend versucht hat, der Franzose Renan hat das Leben Jesu in einen Roman verwandelt; die deutschen Bearbeiter dagegen

haben es in historischer Gewissenhaftigkeit und Selbstbescheidung über die Mosaik einzelner Züge nicht hinausgebracht.

Eine zweite Schwierigkeit liegt in der Frage nach der Beglaubigung solcher Offenbarung. Das Wunder hat vor allem dafür gegolten; und obwohl Jesus selbst in schneidender Schärfe „das böse und ehebrecherische Geschlecht" zurückwies, welches „ihn mit der Bitte versuchte, sie ein Zeichen vom Himmel sehen zu lassen" (Matthäus 16, 1. 2), so ist doch auch seine Beglaubigung Jahrhunderte lang in den Wundern gesucht worden, die er gethan haben und die an ihm geschehen sein sollen. Auch hier ist es wieder Lessing gewesen, der gezeigt hat, daß für uns Spätgeborene, die wir ja erst wieder an die Berichte über solche Geschehnisse glauben müssen, deren Wunderglaube also lediglich Bibelglaube ist, Wunder nicht Zeichen und Beweis des Geistes und der Kraft sein können, und daß wir uns daher um die Unmöglichkeit oder Unwahrscheinlichkeit von Wundern in religiösem Interesse nicht mehr zu sorgen haben. Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind, darum kann nicht der Glaube das Kind des Wunders sein!

Eine weit bessere Bewährung ist für uns heute der Beweis aus dem Erfolg, daß es dem Galiläer doch gelungen ist zu siegen und eine Welt aus den Angeln zu heben. Damit verschiebt sich aber die ganze Frage: wenn es uns auch nicht mehr möglich ist, in der Seele

des Religionsstifters zu lesen, weil hier das Geheimnis der Individualität und die das Historische überwuchernde Ueberlieferung des frommen Glaubens Halt gebietet, so ist dagegen zu erkennen und zu verstehen möglich, wie diese Offenbarungen aus der Tiefe einer solchen Seele voll Religion gewirkt haben. Und hier steht auf der einen Seite die Zeit, in der ein solcher religiöser Heros auftritt, die Zeit mit allen den Forderungen und Bedürfnissen, allen den Hoffnungen und Wünschen, allen den Nöten und Schmerzen, für die er das rechte, das lösende Wort findet: „als die Zeit erfüllet war", da erst konnte er kommen, da erst konnte er wirken.

Auf der anderen Seite aber bleibt doch immer die Hauptsache das Was einer im Leben und im Tod sich bewährenden Lehre, der Inhalt jener Offenbarung. Indem Buddha den Brahmanen, Jesus den Pharisäern und Sadduzäern entgegentraten, mußten sie das bessere und höhere Recht dessen, was sie der Welt zu sagen und zu geben hatten, dieser Welt selbst einleuchtend machen, damit sie ihnen mehr glaubte als jenen. Und darum müssen sie, wie sie die Mittler waren zwischen den Menschen und dem von ihnen geoffenbarten Gott, so auch die Erretter und die Erlöser der Völker werden. Aus Aegypten hat Moses das Volk Israel hinweggeführt und ihm am Sinai seinen Gott und dessen Gesetz geoffenbart; aus der Unrast der von den brahmanischen Priestern großgezogenen Angst vor der Seelenwanderung hat Buddha das indische Volk befreit, indem

er es das Leiden verstehen lehrte und ihm den Weg zeigte, vom Leiden loszukommen und einzugehen in die ewige Ruhe des Nirwana. Und ebenso hat Jesus den Mühseligen und Beladenen Erquickung verheißen für ihre Seelen, am Grabe der politischen Hoffnungen seines Volkes die Fahne eines Reiches aufgepflanzt, das nicht von dieser Welt ist, und aus einem Herzen voll erbarmender Liebe den Sündern Gnade, den Armen und Elenden Seligkeit verheißen.

Daran schließt sich noch ein anderes an, ich möchte es die soziale Seite der Religionsstiftungen nennen. In Indien wendet sich Buddha, im übrigen freilich kein sozialer Reformer, auch an die unterste und verachtetste Kaste der Sudras und erklärt Herren und Knechte, Brahmanen und Sudras für gleich. In ganz anderer Weise noch preist Jesus die Armen selig (nach Lukas 6, 20) und ruft den Reichen drohend zu, es sei leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr eingehe, als ein Reicher in das Himmelreich (Matthäus 19, 24). Und auch an Luthers Reformation entzündeten sich die politischen und sozialen Hoffnungen des unterdrückten Bauernstandes, von der Freiheit des Christenmenschen hofften sie zugleich die Befreiung vom Zwing und Bann ihrer Herren.

Und noch eines: indem diese Religionsstifter und Reformatoren einer bestehenden Religion, einem im Besitz der Macht befindlichen Priestertum entgegentraten, mußten sie sich als die ihm vor allem auch sittlich Ueberlegenen

ausweisen, mußten sie die Lehrer einer höheren Sittlichkeit werden. Nicht als Revolutionäre, die zerstören wollten, traten sie unter ihre Volks- und Zeitgenossen: „Denket nicht, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; nicht aufzulösen bin ich gekommen, sondern zu erfüllen" (Matthäus 5, 17); aber gleich hinterdrein: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist, ich aber sage euch!" So schlingt sich Altes und Neues, Aufbauen und Zerstören, Wiederherstellen und schöpferisches Neugestalten unauflöslich ineinander, und daran gerade wird das gute Recht dieser sittlich-religiösen Neuschöpfungen und Offenbarungen der Welt klar und verständlich: wie die Posaune des Untergangs tönt es den Trägern des Alten, als das erlösende Wort der Befreiung und des Fortschritts allen anderen ins Ohr.

In dieser Verschlingung des Neuen mit dem Alten — neuer Wein in alten Schläuchen — liegt aber zugleich auch Bedürfnis und Recht einer Weiterentwickelung und eines Fortschreitens über die zunächst noch unentwickelten Anfänge hinaus in jeder auch der höchsten Religion. Ein Beispiel von einer solchen anfangs selbst gezogenen und nachher überschrittenen Grenze und Schranke liegt uns im Neuen Testament vor Augen. Wenn Jesus das eine Mal sagt: „Ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel" (Matthäus 15, 24), und an anderer Stelle (Matthäus 28, 19) seine Jünger hinausweist in alle Welt und zu allen Völkern, so sehen wir hier ein solches Sichentwickeln, ein Ver-

allgemeinern und Erweitern des ursprünglich enger gefaßten Planes vor uns: der nationale Christ wird zum Heiland der Welt. Und so wird überhaupt ein stetes Umwandeln und sich Verändern, ein Vorwärts- oder Zurückschreiten — denn beides ist möglich, die aufsteigende Linie ist nicht die einzige — im weiteren Fortgang jeder Religion unverkennbar sein. Am einschneidendsten zeigt sich das vielleicht im Buddhismus, der im Munde seines Stifters eine Religion ohne Gott und ohne Kultus war, aber bald genug sich nicht genug thun konnte in der Vergötterung des Stifters selbst, und in ödem Bilder- und Reliquiendienst aufs kläglichste entartete. Aber auch im Christentum sehen wir diesen Umbildungsprozeß deutlich vor uns. In drei großen Etappen verläuft er: erst das Urchristentum etwa bis Augustin — die Zeit der Dogmen- und Kirchenbildung unter tiefeinschneidender hellenistischer Einwirkung; dann der mittelalterliche Katholizismus — die Zeit der die Völker erziehenden und sie beherrschenden Kirche; endlich Reformationszeitalter und Protestantismus — das Christentum ein Ferment und Faktor neben anderen im Kulturleben der Zeit, weltförmig einerseits, innerlich geworden auf der anderen Seite. Und jede dieser drei Phasen erhebt den Anspruch, Christentum und christlich zu sein, ist überzeugt, daß in ihr sich das wahre und echte Christentum darstelle; und doch ist jede ein Anderes und ein Neues. Und auch hier im einzelnen wieder dieselbe Entwickelung; im Luthertum z. B. war nicht alles

von Anfang an fertig, sondern es war eine werdende und sich erst allmählich auswachsende Reform, die erst nach und nach das Ganze in Leben und Lehre umgestalten sollte, von der aber fraglos gesagt werden muß, daß sie sich doch nicht allseitig genug durchgesetzt, nicht konsequent entwickelt, bei weitem nicht vollständig aus- und eingelebt hat: das hohe Gut der Freiheit hat sie nicht immer gewahrt, und der Gefahr der Zerklüftung ist sie darum doch nicht entgangen.

Jenes oben angeführte Beispiel aus dem Neuen Testament zeigt uns aber noch eines. Das Christentum ist im Unterschied von der griechischen und jüdischen Religion keine nationale, sondern eine universale Religion. Es ist nicht ohne Interesse zu sehen, wie gerade diese von einem einzelnen gestifteten individuellen Religionen, die doch nicht zufällig alle Asien zu ihrer Heimat haben, die nationalen Grenzen überschritten haben und Weltreligionen geworden sind. Allein man täusche sich nicht: den nationalen Charakter vermag keine Religion völlig abzustreifen; wo sie daher die Grenzen ihrer Heimat überspringt, da wird sie notwendig eine andere, da nimmt sie bei den neuen Völkern eine neue Lokalfarbe an. Gewiß ist das Christentum der Abessinier nicht nur verschieden von dem unserigen, sondern auch das italienische Christentum ist ein anderes als das deutsche, auch als das der deutschen Katholiken, und dieses wieder anders als das russische u. s. f. Das nationale Ethos und Pathos geht auch in dieser Universalität

einer Weltreligion nicht verloren, wie ja auch das Individuelle in den einzelnen Frommen immer wieder zu seinem Rechte kommt und kommen will.

Ein anderes aber knüpft sich endlich hier noch an. Viele Religionen, Weltreligionen: welche unter ihnen ist denn nun die vollkommenste und beste, die höchste und wahrste, die absolute Religion? und ist nicht zu hoffen, daß diese eine schließlich siegreich die anderen alle verdrängen und die wahre Weltreligion werden, daß endlich nur noch eine Herde und ein Hirte sein werde? Wir wissen schon, jede höhere Religion erhebt für sich den Anspruch, die wahre zu sein, und darum glaubt sie gewiß auch, wenn sie überhaupt darauf reflektiert, an ihre eigene Ewigkeit und ihre sieghafte Dauer, an ihre Mission, Weltreligion zu werden. Nur in der tragisch angehauchten Mythologie der germanisch-skandinavischen Völker war — wenn auch vielleicht erst im Vorgefühl des eigenen Untergangs vor dem siegreichen Kreuze Christi — von einer Götterdämmerung die Rede.

Was ist nun von jenen Gedanken und Hoffnungen zu halten? Auch heute wieder: ich bin kein Prophet. Aber ich denke so: wenn unter „l'Irréligion de l'Avenir" zu verstehen sein sollte, daß die Menschheit als ganze, wenigstens in ihrem zivilisierten Teil eines Tages überhaupt keine Religion mehr haben werde, so kann ich mich diesem Glauben nicht anschließen. Der Trieb zum Unendlichen mit allen den idealen Gefühlen, die er weckt, wird bleiben, er gehört zum psychologischen Inventar

des Menschen, und auch die fortschreitende Kultur kann ihm nichts anhaben; und ebenso wird sich die Phantasie immer wieder Bilder dieses Unendlichen schaffen und mit ihrer Hilfe Welt und Leben in frommem Sinn deuten wollen. Soweit wir die Menschen kennen und verstehen, wird also immer Religion sein. Eine Zeitlang hat es so ausgesehen, als ob die Religion nur noch eine Sache der Ungebildeten, gut genug für das Volk sei und wir Gebildeten uns allmählich ganz von ihr losmachen würden. Es will mir vorkommen — so paradox dies auch klingen mag —, als ob heute eher das Gegenteil gälte, als ob die Religion in Gefahr stünde bei den Massen hinweggeschwemmt zu werden und dann für eine Zeitlang ihren letzten festesten und unverlierbaren Sitz vor allem in der Brust derer fände, die wissen, daß Religion als Inbegriff idealer Gefühle etwas Höheres und Feineres ist als Rechtglaube und kirchliches Sichbethätigen. Daß aber die Gefahr dort so groß geworden ist und daß wir den Halt, den die Religion hier in uns und unserem eigenen Wesen hat, häufig nicht zu sehen und zu erkennen vermögen, daran ist vor allem die Kirche schuld und das in ihr und von ihr großgezogene Mißverstehen dessen, was Religion wirklich ist. Die Religion ist in Gefahr! ruft man, wo in Wirklichkeit nur eine Kultusgemeinschaft und ein Glaubensbekenntnis angegriffen wird oder alt geworden ist. Und darum wenn wir sagen: es wird immer Religion sein, so meinen wir damit allerdings nicht, daß immer eine be-

stimmte Religion, eine bestimmte Kirche, eine bestimmte Konfession sein und daß diese eine schließlich als die einzige und allgemein geltende übrig bleiben werde. Mit den Bedürfnissen und Lebensbedingungen, mit den Völkerschicksalen und Kulturfortschritten, mit den intellektuellen und sittlichen Anschauungen der Menschen wechseln die religiösen Vorstellungen und Formen, wechseln daher auch die Religionen. Daß eine der jetzt bestehenden Religionen als einzige alle anderen in sich aufsaugen und als weltbeherrschende schließlich allein übrig bleiben werde, ist nach dem bisherigen Lauf der Dinge nicht anzunehmen. Der universalistischen Tendenz, wie sie etwa in der katholischen Kirche verkörpert ist, wird der mystische Individualismus und das protestantische Freiheitsgefühl jederzeit siegreich Widerstand leisten; und was die Zukunft an religiösen Neuschöpfungen bringt, wissen wir ohnedies nicht. Und so heißt denn für mich an die Zukunft der Religion glauben nicht: an die Zukunft irgend einer bestimmten Religion glauben; auch hier gilt vielmehr das Wort: In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen; und gerade in religiösen Dingen ist Individualismus besser als Uniformität.

Aber es ist Zeit aufzuhören, so fragmentarisch und abgebrochen nun auch das, was ich Ihnen in diesen Vorträgen zu bieten vermochte, hinter mir liegt. Vieles ist unerledigt und unbeantwortet geblieben, vieles nicht einmal gefragt und erwähnt worden. Daran ist ja zum Teil die Kürze der Zeit, die mir zu Gebote stand,

daran wohl auch mein eigenes Nichtbesserwissen und Nichtbesserkönnen schuld; denn gerade wenn man das Beste zu geben sucht, was man hat, so fordert die recht verstandene Religion wie der eigene wissenschaftliche Sinn, nicht mehr zu geben als man hat, nicht mehr zu sagen als man darf, hier vor allem ganz wahr und ganz ehrlich zu sein. Zum Teil liegt es aber doch auch am Gegenstand selbst, wenn manche Frage unerledigt geblieben, manche Erwartung nicht erfüllt worden ist. Ueber Religion reden heißt ja nicht Religion geben und nicht Religion nehmen wollen, sondern verstehen, was ist, und wo Schwierigkeiten vorliegen und Gefahren drohen, diese unbefangen zugeben und aufzeigen; sie zu lösen und aus der Welt zu schaffen, sollte und konnte dagegen nicht meine Sache sein. Das bitte ich Sie zu meinen Gunsten nicht zu vergessen!

Anmerkungen.

S. 10. Ueber den Fall Schrempf habe ich mich wiederholt ausgesprochen in der Beilage zur Münchener Allgemeinen Zeitung 1892 Nr. 182, 228, 299 (und ganz neuestens 1893 Nr. 25) und in den Philosophischen Monatsheften Bd. XXVIII S. 603 ff.; über den Fall Harnack in der „Nation" 1892 (10. Jahrg.) Nr. 4 S. 51 ff., und ebendaselbst in Nr. 18 und 19 des 9. Jahrg. über das preußische Volksschulgesetz („Einige Bemerkungen über das Verhältnis von Kirche und Schule"). Zum Fall Harnack verweise ich noch ganz besonders auf die Artikel von Holtzmann in der Protestantischen Kirchenzeitung 1892 Nr. 45—48.

S. 18. Die methodologischen Fragen hat eingehend behandelt Max Reischle, Die Frage nach dem Wesen der Religion. Grundlegung zu einer Methodologie der Religionsphilosophie. Freiburg 1889. Er fordert statt eines induktiv zu gewinnenden Allgemeinbegriffs einen „Normbegriff" und unterscheidet von dem wirklichen und eigenen religiösen Erleben ein „nur hypothetisches Nacherleben".

S. 20. Eine Masse von Definitionen der Religion gibt Max Müller am Anfang seiner Vorlesungen über „natürliche Religion" (übersetzt von Engelbert Schneider, Leipzig 1890) S. 25—135.

S. 20. Eduard von Hartmann, Religionsphilosophie. Bd. I: Das religiöse Bewußtsein der Menschheit S. 3—11; und neuerdings redet von einer Religion der Tiere auch Ernst Häckel, Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft, 1892, S. 11.

S. 20. Ueber das Gefühl als Organ der Religion werde ich mich in einer demnächst erscheinenden psychologischen Untersuchung über „das Gefühl" näher aussprechen.

S. 21 ff. Der hier geführte indirekte Beweis für den gefühlsmäßigen Charakter der Religion ist zuerst von Schleiermacher, Reden über die Religion und Glaubenslehre, aufgestellt worden.

S. 22. Die Fassung der neutestamentlichen Zitate ist durchweg die der Uebersetzung des Neuen Testaments von Karl Weizsäcker.

S. 25. Karl von Hase, Annalen meines Lebens, 1891, S. 13. Die Stelle heißt in extenso so: „Neulich habe ich mir's überlegt, wie es denn mit meiner Frömmigkeit stünde. Daß ich mein Leben nicht einer Sache widmen könnte ohne liebevolle Begeisterung dafür, dies versteht sich von selbst bei mir. Wenn ich aber die christliche Frömmigkeit in ihrem eigentümlichen geschichtlichen Charakter nehme als das alleinige Hängen am Ewigen, eine überirdische Sehnsucht, der das Erdenleben nur eine Pilgerschaft zum Himmel ist, so verstehe ich wohl eine solche Stimmung recht gut und weiß sie zu achten, wie alles, wo nur eines recht tüchtig gewollt und eines über alles geliebt wird, aber in mir selbst ist doch auch ein gutes Stück Heidentum, das die Welt lieb hat, in ihre Schönheit und in ihren Schmerz sich hineintaucht und zwar nicht, wie es die Frommen insgemein thun, unwillkürlich, halb mit bösem Gewissen, sondern ohne Reue, absichtlich und besonnen, weil ich das Gegenteil für eine Einseitigkeit halte, wie erhaben sie auch oft gewesen sei. Wäre ich einst in Athen geboren, ich hätte mich sicher zu Themistokles und Alcibiades (!) gesellt; im Zeitalter der Apostel hätte ich mich hoffentlich auch nicht gescheut, um die Palme des Märtyrertums zu werben; aber in unserer Zeit, meine ich, könne nur die Vereinigung des altgriechischen und christlichen Sinns zur Lebensschönheit und Einigkeit führen."

S. 28. Ludwig Feuerbach, Sämtliche Werke. Bd 7: Das Wesen des Christentums. Bd. 8: Vorlesungen über das Wesen der Religion. Bd. 9: Theogonie.

S. 30. Namentlich hat der Ritschlianer Wilhelm Bender, Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung, Bonn 1886, neuerdings diese Voranstellung der religiösen Praxis und des Kultus vor den religiösen Glauben befürwortet und zu begründen gesucht. Daß ich

das Richtige daran nicht übersehen habe, mag das S. 94 Gesagte zeigen.

S. 40. D. Fr. Strauß, Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft, 1840, Bd. I S. 356. Vgl. auch „den Alten und den Neuen Glauben" desselben Verfassers, besonders II: Haben wir noch Religion?

S. 48. Von dem Gedanken an einen „Religionsersatz" können sich selbst Männer wie Wundt, Paulsen, Volkelt nicht ganz frei machen; namentlich haben aber einzelne deutsche Vertreter des Darwinismus in diesem einen solchen Ersatz, in ihrem Monismus wenigstens ein „Band zwischen Religion und Wissenschaft" (Häckel a. a. O.) finden wollen und haben damit doch nur dem rein wissenschaftlichen Charakter der Darwinschen Theorie übeln Eintrag gethan: Naturwissenschaft ist keine Religion und Religion ist keine Wissenschaft!

Ibid. Fr. Albert Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Bd. 2 gegen Ende: „der Standpunkt des Ideals" (S. 538 ff.).

S. 50. Die Versöhnung von Glauben und Wissen hat jüngst wieder in nahe Aussicht gestellt Fr. Paulsen, Einleitung in die Philosophie, 1892, S. 11 ff. Diese auf die Ritschlsche Schule abgestellte Hoffnung hat aber, kaum ausgesprochen, durch den Fall Harnack eine eigentümliche Illustration und prompte Widerlegung erfahren.

S. 56. Auf den Gebrauch des Vaterunsers auch für katechetische Zwecke an Stelle des Apostolikums weist Holtzmann in seinem Artikel in der Protestantischen Kirchenzeitung 1892 Nr. 47 S. 1097 hin.

S. 57. Schleiermacher, Der christliche Glaube, 2. Aufl. Bd. 2 S. 476; vgl. überhaupt dessen Ausführungen über das Gebet ibid. § 146 f. Außerdem „Ueber das Gebet. Ein religionsphilosophisches Fragment. Sendschreiben an Herrn E. Renan in Paris" von M. J. Monrad, Philosophische Monatshefte Bd. XXVIII S. 25—37.

S. 61. Den Gedanken einer dramatischen Bedeutung des Kultus hat Otto Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, 2. Aufl. Bd. 2 in dem Kapitel „Kultus und Kirche" S. 536 ff. entwickelt.

S. 62. Ueber das Bedenkliche der liturgisch-musikalischen Gottesdienste vom protestantischen Standpunkt aus

habe ich mich schon früher, z. B. in einem meiner Aufsätze über den Fall Schrempf (Beilage zur Allg. Zeitung 1892 Nr. 182) ausgesprochen; ich bin in diesem Punkt durchaus einverstanden mit Eduard von Hartmann a. a. O. Bd. II S. 42 ff.; vgl. auch J. Gmelin, Evangelische Freiheit, Tübingen 1892, S. 60.

S. 65. Christoph Schrempf, Eine Frage an die evangelische Landeskirche Württembergs S. 32 f.: „Das Auge, Gott in der Natur zu sehen, hat mir niemand geöffnet." Nun auch in „Drei religiöse Reden" S. 40 f.

S. 65 ff. Ueber das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit habe ich mich auch in meinem Büchlein „Sittliches Sein und sittliches Werden", 2. Aufl. 1890, S. 125 bis 128 ausgesprochen.

S. 65. D. L. W. E. Rauwenhoff, Religionsphilosophie, übersetzt und herausgegeben von Lizentiat Dr. J. R. Hanne, 1889. Auf dieses Buch sei hier ein für allemal und mit ganz besonderem Nachdruck hingewiesen.

S. 68. Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, viertes Stück: Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips, oder von Religion und Pfaffentum.

S. 72. Ueber die christliche Moral habe ich mich auch mehrfach prinzipiell kritisch ausgesprochen in meiner Geschichte der christlichen Ethik, 2. Ausgabe 1892.

S. 73. Ueber die sittlichen Fragen vgl. mein „Sittliches Sein und sittliches Werden", zweiter und dritter Vortrag.

S. 82. Die Definitionen von Totemismus, Fetischismus, Animismus sind im wesentlichen Max Müller, Natürliche Religion S. 154 f. entnommen; vgl. hierzu und zum folgenden auch das Lehrbuch der Religionsgeschichte von P. D. Chantepie de la Saussaye, 2 Bde., Freiburg 1887/89, und Herbert Spencer, Die Prinzipien der Soziologie Bd. I, übersetzt von Vetter.

S. 88. Ueber die christliche Mystik s. meine Geschichte der christlichen Ethik S. 380 ff., 516 ff. Dort findet man auch, daß die Scholastik es versucht hat, der Mystik einen bestimmten Weg vorzuschreiben, obwohl dies mit ihrem Wesen nicht im Einklang steht; dies zu S. 89.

S. 91. In ihrer derben, aber gesunden Art sagt die Herzogin Elisabeth Charlotte von Orléans in ihren

Briefen an die Kurfürstin Sophie von Hannover (herausgegeben von Ed. Bodemann, Bd. 2, 1891, S. 14): „Das hohe liedt Salomonis kan ich nicht begreiffen, wie man ein augenblick hatt gedencken können, daß es vor die gottesforcht gemacht ist, insonderheit weillen es von einem König kompt, so die weiber so lieb gehabt hatt. Man hatt dat vatt woll thou dhun können, umb wie Hamerstein zu sprechen, denn auß dieß vatt seindt viel wüstereyen gefloßen."

S. 94. Rudolf von Jhering, Der Zweck im Recht, Bd. 2, 2. Auflage 1886; dazu den Aufsatz desselben Verfassers über „Die Gastfreundschaft im Altertum" in der Deutschen Rundschau 1887. Dagegen meint W. Wundt, Ethik (1886): In den meisten Fällen „scheinen religiöse Vorstellungen die letzten Quellen zu sein, aus denen die Sitte geflossen ist; sie erscheint dann als eine Kultushandlung".

S. 97. Die Gegenüberstellung von Römer 13 und Apokalypse 13 entnehme ich Holtzmanns geistvoller Rede „Das Neue Testament und der römische Staat" (Straßburg 1892). Zum weiteren vgl. in der Kürze den Artikel „Staat und Kirche" von J. Köstlin im 14. Band von Herzogs Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 2. Aufl.; für die Anfänge K. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian Bd. 1, 1890.

Ibid. Daß das Kirchenrecht dem Wesen der Kirche und des Christentums widerspreche, hat neuerdings von orthodoxlutherischem Standpunkt aus behauptet R. Sohm, Kirchenrecht, 1. Bd.: Die geschichtlichen Grundlagen, 1892.

S. 98. Schleiermacher, Reden über die Religion. Vierte Rede: „Ueber das Gesellige in der Religion." Ebendort heißt es: „Hinweg also mit jeder solchen Verbindung zwischen Kirche und Staat! Das bleibt mein catonischer Ratsspruch bis ans Ende oder bis ich es erlebe, sie wirklich zertrümmert zu sehen."

S. 106. Ed. Zeller, Die Entwickelung des Monotheismus bei den Griechen, in seinen Vorträgen und Abhandlungen Bd. 1 S. 1—29 Ebendaselbst „Ueber Ursprung und Wesen der Religion" Bd. 2 S 1—92; und dazu August Baur, Ed. Zeller als Religionsphilosoph, in den Philosophischen Monatsheften Bd. XXVI S. 536—603.

S. 111. Schleiermacher, Reden. Zweite Rede: „Ueber das Wesen der Religion".

S. 112. Die Verse sind von Angelus Silesius (Scheffler), über den man die jüngst erschienene Dissertation von P. Mahn, Die Mystik des Angelus Silesius (1892) vergleichen mag.

S. 117. Max Müller a. a. O. S. 538.

S. 117 ff. Ueber das „Offenbarungsbewußtsein" handelt besonders fein Otto Pfleiderer in seiner Religionsphilosophie Bd. 2 S. 422 ff.

S. 119. Diesen problematischen Charakter des historischen Jesusbildes hebt besonders scharf hervor D. Fr. Strauß, Der alte und der neue Glaube S. 78 f.

S. 121 f. Ueber Buddha werden wir doch wohl am zuverlässigsten belehrt von Hermann Oldenberg, Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, 1890. Daß er kein Königssohn gewesen, S. 108; daß er kein sozialer Reformator gewesen, S. 165 ff. Doch wird das im Text darüber Gesagte daneben doch bestehen können; vgl. auch Chantepie de la Saussaye a. a. O. Bd. 1 S. 390—437.

S. 123. Es kommt hier nicht sowohl auf die persönliche historisch schwer zu bestimmende Stellung Jesu zu der partikularistischen oder universalistischen Auffassung seines Berufes an, als vielmehr auf die verschieden lautenden Berichte des Neuen Testaments über diesen Punkt.

S. 126. L'Irréligion de l'Avenir, étude de sociologie, heißt ein Werk von M. Guyau, das mir in der 4. Auflage, Paris 1890, vorliegt. Daß der Titel (und nicht bloß er!) auf einer Verwechslung von Dogmatik und Religion beruht, zeigt Rauwenhoff a. a. O. S. 562; und so kann doch Guyau selbst wieder sagen: l'irréligion de l'avenir pourra garder du sentiment religieux ce qu'il y avait en lui de plus pur.

S. 128. Vgl. hierzu das Gedicht von Arthur Fitger, „Neue Götter".

Namen- und Sachregister.

BL 48 Z65	159316 Ziegler Religion und religionen


UNIVERSITY OF CHICAGO
44 754 767

